اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۳ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۳ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۳ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۰۳
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۴ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۳ء | شمارہ: ۴

اقبالیات (اردو)

جنوری --- مارچ ۱۹۹۳ء

مدیر
پروفیسر محمد منور

نائب مدیر : محمد سہیل عمر
مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید
: انور جاوید

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان' لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی' شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات' فلسفہ' تاریخ' عمرانیات' مذہب' ادب' آثاریات وغیرہ۔

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۱۱۶ میکلوڈ روڈ' لاہور (فون : ۳۵۷۲۱۴)

کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۳۰ روپے
زر سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۴ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور فون: ۳۵۷۲۱۴

اقبالیات (اردو)
(اقبال ریویو)

جلد نمبر ۳۳ — جنوری / مارچ ۱۹۹۳ء — شمارہ ۴

ترتیب

تبصرہ کتب

قلمی معاونین

۱- پروفیسر عبد القیوم	۱۳۰ ڈی- ڈیفنس کالونی لاہور
۲- ڈاکٹر رحیم بخش شاہین	ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
۳- ڈاکٹر آصف اقبال خان	چیئرمین شعبہ فلسفہ گورنمنٹ کالج لاہور
۴- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	استاد شعبہ اردو اورینٹل کالج جامعہ پنجاب اقبال کیمپس لاہور
۵- پروفیسر محمد انور صادق	استاد شعبہ نفسیات گورنمنٹ کالج جڑانوالہ
۶- شفیق عجمی	استاد شعبہ فلسفہ گورنمنٹ کالج شیخوپورہ
۷- ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۸- محمد نذیر رانجھا	کتابدار ہجرہ کونسل اسلام آباد
۹- احمد جاوید	تحقیق کار- اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۱۰- جلال سوئیدان (ترک)	طالب علم شعبہ اردو اورینٹل کالج جامعہ پنجاب لاہور

مقالہ نگار حضرات کے لیے!

۱۔ ہر مضمون کی دو کاپیاں بھجوائی جائیں جن میں سے ایک کاپی اصل ہو۔
۲۔ مقالہ ورق کے ایک طرف اور کم از کم دو انچ حاشیہ دونوں اطراف میں چھوڑ کر لکھا جائے۔
۳۔ تحریر کردہ دو سطروں کے درمیان کم از کم ایک سطر کا فاصلہ ہونا چاہیے۔
۴۔ ہر مقالے میں حوالے مضمون کے آخر میں دیے جائیں۔
۵۔ غیر ضروری طور پر انگریزی الفاظ استعمال نہ کیے جائیں اور ان کے ہجے کیپٹل حروف میں ہونے چاہئیں۔
۶۔ تین فقروں سے زائد کے اردو، انگریزی یا دیگر زبانوں کے اقتباسات دونوں طرف سے پوٹ چھوڑ کر لکھے جائیں۔
۷۔ اپنا نام اور پتہ مقالے کے آخر میں ضرور درج کریں۔
۸۔ انگریزی، عربی اور فارسی مقالات خصوصی طور پر ٹائپ شدہ ہونے چاہئیں۔
۹۔ قرآنی آیات اور احادیث کے املا اور اعراب کے سلسلے میں احتیاط کی جائے اور حوالہ مکمل دیا جائے۔

مدیر

اقبال کا تصور ختم نبوت

پروفیسر عبدالقیوم

اقبال کے نزدیک وحی ایک ایسا خاصہ حیات ہے جو نہ صرف انسان سے مخصوص ہے بلکہ حیوانات اور نباتات میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ اس خاصے ہی کی کارفرمائی ہے کہ پودا زمین کی پہنائیوں میں سے آزادانہ سر نکالتا ہے، حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کوئی نیا عضو نشو ونما پاتا ہے، اور انسان خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرتا ہے (۱)۔ اس نظریے کی جیسا کہ وہ خود بھی کہتے ہیں، قرآن حکیم سے بجا طور پر تصدیق ہوتی ہے۔ چنانچہ سورۃ طٰہٰ میں ہے کہ "ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی فطرت بخشی اور اسے ہدایت دی" (۲۰-۵)۔ سورۃ النحل میں ہے کہ "تمہارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو وحی کر دی کہ پہاڑوں اور درختوں میں اور چھتریوں میں، جو لوگ بناتے ہیں، گھر بناؤ (۱۶-۶۸)۔ اس طرح وحی ایک ایسا شعور حیات ہے جس کی روشنی میں ہر ذی حیات سرگرم عمل ہے۔ یہ شعور اس کی جبلت اور طینت میں خمیر کر دیا گیا ہے۔ اس کی بدولت اسے علم ہے کہ اسے کیا کرنا ہے اور کیا نہیں کرنا، وہ مقاصد کیا ہیں جن کے حصول کے لیے اسے جدوجہد کرنا ہے اور وہ وسائل و ذرائع کیا ہیں جن کے استعمال سے ان مقاصد کا حصول ممکن ہے۔ حشرات الارض اور حیوانات کے افعال ان کی جبلتوں کے تابع ہوتے ہیں جن کے بارے میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ شعور سے خالی ہوتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ ان افعال کے سائنسی مطالعے کے بعد ماہرین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جبلی افعال میں بھی شعور کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ کسی جبلی فعل کے تصور کے بعد یہ فعل بذات خود اتنی جلدی واقع ہو جاتا ہے کہ تصور فعل اور فعل کے درمیان کوئی وقفہ نہیں رہتا۔ شعور کا انحصار اس وقفے پر ہے جو تصور اور فعل کے درمیان ہوتا ہے۔ جبلی کردار خواہ کتنا ہی لاشعوری کیوں نہ ہو، وقوفی عنصر کا حامل ہوتا ہے۔ جو

وقوف جبلی افعال سے وابستہ ہوتا ہے' وہ شعور باطن میں منعکس ہونے کے بجائے خارجی حرکات میں ظاہر ہوتا ہے۔ جبلت سے وابستہ شعور مضمن ہوتا ہے نہ کہ واضح۔ اس لیے ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ حیوانات کے جبلی افعال کا ارتکاب جس صحت اور نظم سے ہوتا ہے' اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہو گا کہ حیوان اپنے افعال کا ارتکاب ایسے کرتا ہے جیسے اس ارتکاب کے دوران تمام حرکات و سکنات اور ان کے نتائج کا شعور اس کو اس طرح ہو جیسا کہ انسان کو اپنے شعوری افعال کی منصوبہ بندی اور ان کے واقعی ارتکاب کے وقت ہوتا ہے۔ اسی طرح انسان کا وہ شعور جس کی بدولت وہ اپنی زندگی کا نصب العین متعین کرتا ہے اور اس کے حصول کے لیے کوئی واضح لائحہ عمل تجویز کرتا ہے' اگرچہ تعقل و استدلال سے یا تجربے سے حاصل ہو سکتا ہے' لیکن جب ایسے شعور کی کیفیت وجدانی ہو تو وہ حیوانات کے شعور سے' نوعیت کے لحاظ سے' مختلف نہیں ہوتا۔ یہ خفی شعور جو حیوانات میں ان کے افعال کے ساتھ غیرواضح شکل میں وابستہ ہوتا ہے' اور وہ شعور جو انسان کو وجدان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے' اقبال کی نظر میں وحی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے وجدانی شعور کے سرچشمے کی نوعیت کیا ہے۔ اس سوال کا ایک سیدھا سادہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح حیوان میں اس کا شعور اس کی جبلت کا ایک حصہ ہے' اسی طرح انسان کا وجدانی شعور اس کی جبلت اور فطرت کا ایک حصہ ہے۔ لیکن یہ جواب اسی مسلمہ نظریے کا نقیض ہے کہ وحی انسان کو خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں علم بالوحی کا ماخذ خارجی ہے۔ یعنی نہ تو یہ اس کی جبلت میں ودیعت کیا گیا ہے اور نہ اس کا خود پیدا کردہ ہے۔ اس کا منبع کوئی مافوق الفطرت ذات ہے۔ اس تضاد کو اس امر سے بھی تقویت ملتی ہے کہ اقبال نبوت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ

> "یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔" (۲)۔

ظاہر ہے کہ یہاں اقبال علم بالوحی کا منبع انسان کی اپنی ذات کو سمجھتے ہیں نہ کہ کسی خارجی ذات کو۔ اس ضمن میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ infinite (لامتناہی) کے لفظ

کو بڑی I سے نہیں لکھتے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ اس لاقتای سے ان کی مراد کوئی خارجی قوت یا خدا تھی۔ اقبال اس تضاد کو یہ کہہ کر رفع کر سکتے ہیں کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کائنات فطرت کی ہر شے وحی سے متصف ہے اور انسانی اور حیوانی مخلوق اس فطرت کا ایک حصہ ہے جو خدا کی بنائی ہوئی ہے' تو حیوان کا جبلی شعور اور انسان کا وجدانی شعور' دونوں خدا کی بنائی ہوئی فطرت کا تقاضا ہونے کے باعث خدا کے عطا کردہ ہیں۔ اس طرح سے ہم جائز طور پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ضمن میں علم بالوحی کا مبداء خدا ہے۔ اس پر معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح ہم اس شعور کو جسے اقبال وحی کہتے ہیں' حیوانات کے ضمن میں' خدا کا نام بیچ میں لائے بغیر' فطرتی اصطلاح میں بیان کرتے ہیں' اسی طرح کیا یہ زیادہ مناسب نہ ہو گا کہ علم بالوحی کو خدا کی بنائی ہوئی فطرت کے اعتبار سے' خدا سے منسوب کرنے اور اسے خدا کی طرف سے نازل سمجھنے کے بجائے' ہم یہ کہیں کہ انسان کا علم بالوحی بھی اس کی فطرت کا حصہ ہے۔ البتہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے' وہ شاید 'وحی متلو' کے بارے میں نہ کہا جا سکے۔ اس کے علاوہ اگر ہم خدا کو عالمگیر وحی کا مبداء اس لیے گردانتے ہیں کہ حیوان کی جبلت اور انسان کا وجدان خدا کی بنائی فطرت کے تقاضے ہیں تو کیا ہم اس طرح یہ کہنے میں حق بجانب نہیں ہوں گے کہ انسان کی قوت تعقل اور استعداد مشاہدہ بھی خدا کے عطیے ہیں۔ اس لیے جس طرح وحی کا مبداء خدا ہے' اسی طرح عقل و مشاہدہ سے حاصل کیا ہوا علم بھی خدا کا دیا ہوا ہے' اور دونوں' مصدر و منبع کے لحاظ سے ہم رتبہ ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ جوں جوں حیات مختلف ارتقائی مراحل طے کرتی ہے' وحی کی ماہیت و نوعیت بھی بدلتی جاتی ہے۔ اقبال نے جن معنوں میں لفظ وحی کو استعمال کیا ہے' اس کی رو سے یہ ایک خاصہ ہے جو نوع کے سب افراد میں پایا جاتا ہے' خواہ وہ نوع انسانی ہو یا حیوانی' جیسا کہ حیوانات میں جبلت (Instinct) نوع حیوانی کے ہر فرد میں ہے۔ جب انسانی زندگی جبلی حالت میں تھی تو یہ خاصہ بھی کم و بیش اسی طرح نوع انسانی کے ہر فرد میں موجود تھا۔ لیکن انسان نے جب ارتقائی منازل طے کیں اور اس کی زندگی جبلی حالت سے' جس میں بقول ہابز (Hobbes) یہ خود غرضانہ اور بہیمانہ خصوصیات سے متصف تھی' اس حالت میں آئی جہاں باہمی تعاون و اشتراک؛

خود ایثاری و ہمدردی جیسے جذبات نے نشو و نما پائی اور ایک اجتماعی زندگی کا آغاز ہوا تو اس وقت وحی کی شکل مختلف ہو گئی۔ تب یہ وحی ہر فرد کو الگ الگ نہیں ملتی تھی بلکہ نوع انسانی کے چیدہ چیدہ افراد کو دی گئی' اور یہ ان افراد کا فریضہ تھا کہ وہ اسے اپنی نوع کے دوسرے افراد تک پہنچائیں۔ وحی کی یہ شکل انسان کی معاشرتی اور تمدنی زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے تھی یا یوں کہیے کہ جہاں تک خالص طبعی زندگی کا تعلق تھا جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے اور جو جبلت کے تابع ہے' یعنی کھانا' پینا' سونا' جاگنا اور جنسی خواہش' اس زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے جیسے شعور کی ضرورت تھی' وہ تو نوع کے ہر فرد کو ارزانی کیا گیا' لیکن وہ علم جس کی روشنی میں حیات اجتماعیہ متشکل اور منظم ہوتی تھی' وہ ہر فرد کے بس کی بات نہیں تھی' وہ صرف ان چند افراد کا مقدر تھا جو باقی افراد کی نسبت کہیں زیادہ ذہن رسا کے مالک' بلند بیں اور حساس ہونے اور کہیں زیادہ پختہ عزم اور اعلیٰ استعداد عمل رکھنے کے باعث نہ صرف ان قوانین و ہدایات اور ضوابط و قواعد سے باخبر تھے جن پر عمل کر کے افراد نہ صرف اجتماعی بقائے دوام اور تحفظ و امن اور انفرادی فلاح و بہبود اور سربلندی و کامرانی حاصل کر سکتے تھے' بلکہ وہ خود ان پر عمل کرنے اور دوسرے افراد کو اپنے دائرۂ عمل میں داخل کرنے کی اہلیت رکھتے تھے' یہ تمام علم ان کو باطنی واردات پر مبنی وجدانات کی صورت میں ملتا تھا۔ اس باطنی مشاہدے میں انہیں یہ یقین محکم بھی ملتا تھا کہ ان کا یہ علم خود اکتسابی نہیں بلکہ یہ انہیں ذات مطلق کے فیضان سے ملا ہے۔ یہ چیدہ چیدہ افراد انبیاء کہلائے' اور وحی جو خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے' انہی اشخاص سے مخصوص ہے۔ اس وحی کی ضرورت' اقبال کہتے ہیں' بنی نوع انسان کے عالم صغر سنی میں تھی۔ ارتقائی منازل طے کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نبی کا حکم ہو اور اس کی اطاعت ہو۔ افراد خود کسی چیز پر حکم نہیں لگاتے تھے' نہ ان کے سامنے یہ سوال تھا کہ ان کی پسند کیا ہے اور ناپسند کیا ہے۔ انہیں یہ سوچنے کی ضرورت بھی نہیں تھی کہ وہ اپنے لیے کیا راہ عمل اختیار کریں۔ یہ سب باتیں پہلے ہی سے طے شدہ تھیں' یہ نہیں کہ انہیں اس بارے میں اپنی فکر اور انتخاب سے کام لینا پڑے۔ دوسرے الفاظ میں اوامر و نواہی کا ایک طے شدہ ضابطہ سامنے تھا جس کو نافذ کرنے کے لیے نبی کا حکم اور اس نبی کو ماننے والوں کی اس حکم کی بلاچون و چرا اطاعت تھی۔ ان اوامر و نواہی کی حکمت و اہمیت اور ان کی صحت و عدم صحت کے بارے میں کوئی بحث و تمحیص نہ تھی۔ اسی بنا پر شعور نبوت کو اقبال کفایت فکر و انتخاب سے تعبیر کرتے

ہیں کیونکہ اس کے ہوتے ہوئے ہر فرد کو اوامر و نواہی کے بارے میں نہ کچھ سوچنے کی ضرورت تھی اور نہ کچھ فیصلہ کرنے کی۔ یہ کام نبی کو کرنا تھا' افراد کا کام صرف اطاعت تھا۔

انسان جب ان ابتدائی مراحل سے گزر کر آگے بڑھا اور اس کی تنقیدی فکر نشو و نما پانے لگی اور اس میں وہ شعور پیدا ہونے لگا جو اس کی عقل استقرائی کا مرہون منت ہے' اور جو صرف چند خاص افراد کو عنایت نہیں ہوا تھا بلکہ ہر شخص کی دسترس میں تھا اور انسانی زندگی ارتقاء کی اس سطح پر پہنچ گئی جہاں اب کفایت فکر و انتخاب کی اتنی ضرورت نہ تھی جتنی اوائل میں تھی' جبکہ افراد پر ایما اور اشارے کا غلبہ تھا' تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں تھا کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں یعنی (وحی و الہام) سے ہوا' ان کا ظہور اور نشو نما رک جائے (۳) یعنی سلسلہ نبوت بند ہو جائے۔ چنانچہ اسلام میں یہ عقیدہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے کہ چونکہ وہ وحی جو پیغمبر اسلامؐ پر نازل ہوئی' مکمل تھی' اس لیے مزید کسی وحی کی ضرورت نہیں۔ وہ خاتم الانبیاء اور نبی آخرالزماں تھے۔ اس عقیدے کی حکمت بیان کرتے ہوئے' اقبال کہتے ہیں کہ "آپؐ کی بدولت زندگی پر علم و حکمت کے وہ نئے سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔" یہی وجہ ہے کہ اقبال کی نظر میں عقل استقرائی کا ظہور اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوا۔ پھر اس مرکزی نقطے کو بیان کرتے ہیں کہ اسلام میں نبوت اپنے ہی خاتمے کی ضرورت کو جان لینے میں اپنے معراج کمال کو پہنچی ہے(۴) جس کا یہ مطلب ہوا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ ضروری ہے کہ انسان پوری خود شعوری کو حاصل کرنے کے لیے اپنے وسائل سے کام لے(۵)۔ اقبال کے خیال میں اسلام کا دینی پیشوائی کو تسلیم نہ کرنا' قرآن حکیم کا عقل اور تجربے پر بار بار زور دینا' اور کائنات' فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرانا' یہ سب تصور خاتمیت کے مختلف پہلو ہیں(۶)۔ آگے چل کر اقبال کہتے ہیں کہ ختم نبوت کا مطلب باطنی واردات کا خاتمہ نہیں۔ تصور خاتمیت کی اہمیت یہ ہے کہ اس یقین کو فروغ دے کر کہ انسانی تاریخ میں ہر اس شخصی اختیار کا خاتمہ ہو گیا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا سرچشمہ مافوق الفطرت ہے' باطنی واردات کی طرف آزادانہ تنقیدی رویہ پیدا کرتا ہے(۷)۔ اسلامی کلمے کے جزو اول نے قوائے فطرت کو الوہیت کا رنگ دینے سے باز رکھ کر انسان کے اندر مظاہر فطرت کا تنقیدی مشاہدہ کرنے کی روح کو نہ صرف جنم دیا بلکہ اس کو ترقی بھی دی(۸) اور کائنات فطرت کا مطالعہ خالص سائنسی انداز میں ہونے لگا۔ اقبال کی

نظر میں عقیدہ ختم نبوت کا مطلب یہ ہے کہ "اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے' لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے" (۹)۔ اقبال نے ختم نبوت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار جن الفاظ میں کیا ہے' ان سے یہ مطلب نکالا جا سکتا ہے کہ ختم نبوت کے معنی یہ ہیں کہ اب' جبکہ انسانی زندگی ارتقاء کی اس سطح پر پہنچ چکی ہے جہاں انسان اپنی عقل اور مشاہدے سے حاصل شدہ علم اور شعور کی روشنی میں اپنی زندگی کا نصب العین متعین کر سکتا ہے اور اس کے حصول کے لیے اپنی ہی عقل اور مشاہدے کو بروئے کار لا کر رہنما اصول بھی وضع کر سکتا ہے' اب اسے اپنے سے بیرون کسی مافوق الفطرت ہستی کا دست نگر نہیں ہونا پڑے گا۔ اب اسے ایسا علم قبول کرنے اور اس علم کے دیے ضابطوں اور قاعدوں پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں جس کا سرچشمہ مافوق الفطرت ہو۔ دوسرے الفاظ میں اب انسانی زندگی کی ہدایت کے لیے وحی کی جگہ انسانی عقل و مشاہدے نے لے لی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اقبال کے اور عام مسلمان کے اس عقیدے سے صرف نظر کر کے کہ مسلمان کی زندگی جز قرآن کچھ نہیں' خالی الذہن ہو کر اقبال کے تصور ختم نبوت کا جیسا کہ انھوں نے اسے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں بیان کیا ہے' مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اقبال کے خیال میں ختم نبوت کے معنی یہ ہیں کہ عہد جدید میں انسان کی ہدایت کے لیے وحی کی جگہ اس کی عقل نے لے لی ہے تو وہ شخص ایسا کرنے کا مجاز ہو گا۔ جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ زندگی کو یہ انکشاف کہ اس کے نئے رخ کے لیے وحی سے مختلف دوسرے ذرائع علم موزوں ہیں' رسول اکرمؐ کی بدولت ہوا' اور یہ کہ اسلام کا ظہور عقل استقرائی کا ظہور ہے تو اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ اب زندگی کے تقاضے نئے ہیں' اور کچھ ایسے ہیں کہ ان کو پورا کرنے کے لیے جس علم کی ضرورت ہے' وہ وحی کا علم نہیں' بلکہ انسان کی عقل استقرائی سے حاصل کیا ہوا علم ہے۔ اقبال کا نظریہ حقیقت یہ ہے کہ "حقیقت مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے(۱۰)۔ حقیقت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہوتا ہے۔ اس کائنات میں حرکت اور روانی ہے۔ زندگی جوں جوں آگے بڑھتی ہے' نئے روپ اور نئے رخ اختیار کرتی جاتی ہے اور اس کی ضروریات اور تقاضے بھی نئے ہوتے جاتے ہیں جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے وسائل و ذرائع بھی نئے ہوں گے۔ اور اگر جیسا کہ اقبال خود کہتے ہیں "وحی کی ماہیت اور نوعیت بھی' جوں جوں

زندگی ارتقاء اور نشو و نما حاصل کرتی ہے' بدلتی رہتی ہے" تو اگر زندگی کے ارتقاء کے کسی مرحلے پر کفایت فکر اور انتخاب کی ضرورت تھی تو زندگی جب دور جدید میں داخل ہوتی ہے' یہ ایک ایسی ہیئت اختیار کرتی ہے کہ اس کو ارتقائی منازل کامیابی سے طے کرنے کے لیے علم بالوحی کے بجائے سائنسی علم درکار ہو گا۔ اگر انسان کے عالم صغر سنی میں اس کے لیے وحی کا علم موزوں تھا تو اس کے سن بلوغ میں اس کے لیے سائنسی علم مناسب ہو گا۔ اور پھر جب وہ یہ کہتے ہیں کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی نہیں بسر کر سکتا اور اب حصول علم کے لیے اپنے ہی وسائل سے کام لینا ہو گا تو اس کے اور کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ حصول علم کے لیے انسان کو اپنی ذات کے سوا کسی اور ذات کا محتاج نہیں ہونا۔ یعنی اب وہ وحی کا محتاج نہیں رہا۔ پھر اگر وحی کی روشنی میں زندگی گزارنی ہے تو اسلام نے' بقول ان کے' دینی پیشوائی کو کیوں نہیں تسلیم کیا' وحی کے تحفظ اور اس کی ترویج کا کام تو دینی پیشوا ہی کرتے ہیں۔ آخر میں جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ "اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو عقیدۃً بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے' لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم ہے' تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب وحی جس کے علم کا تعلق بھی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے' مستحق اتباع نہیں رہی اور اس کی جگہ عقل نے لے لی ہے؟

ظاہر ہے کہ اقبال نے ختم نبوت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار جن الفاظ میں کیا ہے' ان کی مذکورہ بالا تعبیر جس کا لب لباب یہ ہے کہ دور جدید میں انسان کی ہدایت کے لیے وحی کی جگہ عقل نے لے لی ہے' ان کے لیے بالکل قابل قبول نہیں ہوگی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے خطبات تیار کر رہے تھے تو انہیں اس بات کا قطعاً اندازہ نہیں ہو گا کہ ان کے خیالات کی یہ تعبیر بھی ہو سکے گی۔ سات سال کے بعد ۱۹۳۵ء میں جب لاہور کے ایک ہفت روزہ "لائٹ" کے مدیر نے یہ لکھا کہ اقبال عقل کو نبوت پر ترجیح دیتے ہیں تو ان کا اس ضمن میں ایک وضاحتی بیان "طلوع اسلام" میں شائع ہوا جس میں انہوں نے واضح الفاظ میں اس تعبیر کی تردید کی' چنانچہ اس بیان میں وہ کہتے ہیں کہ "لیڈنگ سٹرنگس (Strings) سے مراد لیڈنگ سٹرنگس آف ریلیجن (Leading strings of Religion) نہیں بلکہ لیڈنگ سٹرنگس آف فیوچر پرافٹس آف اسلام (Leading strings of future prophets of Islam) ہے۔ یا یوں کہیے کہ ایک کامل الہام و وحی کی غلامی قبول کر لینے کے بعد کسی اور الہام اور وحی کی غلامی حرام ہے۔

بڑا اچھا سودا ہے کہ ایک کی غلامی سے باقی سب غلامیوں سے نجات ہو جائے۔ اور لطف یہ ہے کہ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی، غلامی نہیں بلکہ آزادی ہے کیونکہ آپؐ کی نبوت کے احکام دین فطرت ہیں، یعنی فطرت صحیحہ ان کو خود بخود قبول کرتی ہے۔ فطرت صحیحہ کا انہیں خود بخود قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ احکام زندگی کی گہرائیوں سے پیدا ہوئے ہیں، اس واسطے عین دین فطرت ہیں، ایسے احکام نہیں جن کو ایک مطلق العنان حکومت نے ہم پر عائد کر دیا ہے اور جن پر ہم محض خوف سے عمل کرنے پر مجبور ہیں(۱)۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ " میرے عقیدے کی رو سے بعد وحی محمدیؐ کے الہام کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ سلسلہ تو الہام کا جاری ہے، مگر الہام بعد وحی محمدیؐ حجت نہیں، سوائے اس شخص کے جس کو الہام ہوا ہو۔ بالفاظ دیگر بعد وحی محمدیؐ الہام ایک پرائیویٹ fact ہے۔ اس کا کوئی سوشل مفہوم یا وقعت نہیں۔ میں نے پچھلے خط میں لکھا تھا کہ نبوت کی دوسری حیثیت ایک Socio-Political Institution کی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ بعد وحی محمدیؐ کسی کا الہام یا وحی اسنے Institution کی بنا قرار نہیں دے سکتا"(۲)۔ مناسب ہو گا کہ اس توضیحی بیان پر کچھ تبصرہ کر دیا جائے۔ Leading Strings کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے ان کی مراد Leading strings of religion نہیں بلکہ Leading strings of future prophets of Islam ہے۔ اس وضاحت کے بعد پورا جملہ یہ ہو گا:

Life can not for ever be kept in leading strings, not of religion, but of the future prophets of Islam.

میرے خیال میں اس جملے کے کوئی مربوط معنی نہیں نکلتے۔ ہم کسی ایسی چیز کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ بطور سہارا کام نہیں دے گی جو زمانہ حال میں بطور سہارا کام دے رہی ہے، لیکن کسی مستقبل میں ظہور پذیر ہونے والی شے کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمیشہ بطور سہارا کام نہیں دے گی۔ علاوہ ازیں Future prophets of Islam کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں مسلمانوں میں تو کوئی شخص نبوت کا دعویٰ نہیں کر سکتا، دوسری غیر مسلم اقوام میں نبوت کا سلسلہ جاری رہ سکتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ الہام کا سلسلہ جاری رہے گا، لیکن یہ الہام Socio-political institutions کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ لیکن ساتویں خطبے میں وہ مذہب کے تین ادوار، ایمان،

"فکر" اور "معرفت" کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تیسرے دور میں انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے' اس کی یہ آرزو تب پوری ہوتی ہے جب وہ باطنی تجربے کے مختلف مراحل طے کر کے اس آخری منزل پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ کچھ دیکھے' بلکہ یہ کہ وہ کچھ بن جائے۔ "(۱۲) اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں' وہ ایک حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شان خلاقی کے ساتھ اس تیقن کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو مسلسل عمل سے بنایا جاتا ہے' اور بار بار بنایا جاتا ہے" (۱۳)۔ اس باطنی تجربے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے ایسا انسان ابھرتا ہے جو تعمیر و ترقی حیات کے لیے ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اس باطنی تجربے کو mysticism کہنے سے گریز کرتے ہیں جس سے مراد وہ ذہنی روش ہے جس سے زندگی کی نفی اور چشم پوشی ہوتی ہے' اور جو ہمارے دور میں استعماری رجحان کے خلاف ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسان کے ارادے کو پختہ کرنے اور اس میں استعداد عمل پیدا کرنے میں حقیقت مطلقہ یعنی خدا کو کوئی دخل ہے کہ نہیں جس کے ساتھ وہ اتحاد و اتصال قائم کرتا ہے' اور پھر دنیا کو بنانے' اور بار بار بنانے کے لیے اسے ہدایات اور راہنما اصول کہاں سے ملتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کا مصدر و منبع بھی اس اتحاد و اتصال کے باعث خدا ہو گا۔ مزید برآں دنیا کو بنانے' اور بار بار بنانے کی ٹھوس شکل یہ نہیں کہ Socio-political institution قائم کیا جائے اور اسے مسلسل جدوجہد سے ترقی و فروغ دیا جائے۔ یہ باطنی تجربہ اس طرح سوشل مفہوم اختیار کر جاتا ہے۔ جس الہام کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ جاری رہے گا' اس کی نوعیت کیا وہی نہیں جو ان صوفیانہ واردات کی ہے جن کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے بعد جاری رہیں گی' اور جن پر آزادانہ تنقید سے علم کے نئے نئے راستے کھلتے ہیں۔ یہ علم معاشرتی علم بھی ہو سکتا ہے جو Social اہمیت کا حامل ہے۔ ایک طرف الہام کا کوئی سوشل مفہوم نہیں' اور دوسری طرف باطنی واردات ہیں جن کا سوشل مفہوم ہے' اور پھر تیسرے' باطنی تجربہ ہے۔ میرے خیال میں یہ تینوں صوفیانہ واردات ہیں' اور ان تینوں کی نوعیت ایک ہے۔ اور ساتویں خطبے میں جس باطنی تجربے کا ذکر کرتے ہیں اور جس کی تشریح اوپر کی گئی ہے' شعور نبوت سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ اس مماثلت کو اقبال کے اس نظریے سے

تقویت ملتی ہے کہ واردات باطن باعتبار نوعیت انبیاء کے احوال و حوادث سے مختلف نہیں۔

اقبال نے جو توضیحات ختم نبوت کے اپنے تصور کے صحیح مفہوم کو متعارف کرانے کے لیے کی ہیں، اگر ہم ان کو سامنے رکھیں اور ساتھ ہی ان تصریحات پر نظرڈالیں جو انہوں نے نظریہ ختم نبوت کی حکمت اور اس کی ثقافتی اہمیت ذہن نشین کرانے کے لیے پیش کی ہیں تو یہ صاف نظر آتا ہے کہ وحی محمدیؐ کے بعد کسی اور وحی و الہام کی نفی تو وہ کمال فلسفیانہ استدلال سے کرتے ہیں، اور ایک کھلا ذہن اسے قبول کرنے پر مجبور ہو گا، لیکن جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے کہ وحی محمدیؐ نہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں انسانوں کے لیے حجت تھی بلکہ بعد میں بھی، ہمیشہ کے لیے، حجت رہے گی خواہ انسانی عقل کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرلے، وہ اس دعوے کے حق میں کوئی ٹھوس اور منطقی دلائل پیش نہیں کر سکے۔ اس ضمن میں محض ادعا ہے۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ جو قانون رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے ملا، مکمل اور ابدی ہے، لیکن کیسے اور کیوں مکمل اور ابدی ہے، وہ اس پر قطعاً بحث نہیں کرتے۔ وہ یہ تو کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام دین فطرت ہیں کیونکہ فطرت صحیحہ کا انہیں خود بخود قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ احکام زندگی کی گہرائیوں سے پیدا ہوئے ہیں، اس لیے عین دین فطرت ہیں، لیکن وہ ان سوالات کو زیر بحث نہیں لاتے کہ یہ احکام زندگی کی گہرائیوں سے کیسے پیدا ہوتے ہیں، دین فطرت سے کیا مراد ہے، فطرت صحیحہ کا کیا مفہوم ہے، فطرت صحیحہ انہیں کیسے اور کیوں قبول کرتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام کے ساتھ ہی عقل استقرائی کا ظہور، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بدولت زندگی پر وحی کے علاوہ انسانی علم کے دوسرے سرچشموں کا انکشاف، اور پھر اس شخصی اختیار کا خاتمہ جس کا دعویٰ یہ ہو کہ اس کا سرچشمہ مافوق الفطرت ہے، ان سب کے ہوتے ہوئے وحی محمدیؐ کو ماننے اور اس سے حاصل کی ہوئی ہدایت پر عمل کرنے کا کیا جواز ہے۔ میرے خیال میں اگرچہ اقبال کے نظریہ ختم نبوت کی مذکورہ بالا تعبیر جائز ہے، لیکن اگر اس کی کوئی دوسری ایسی تعبیر ہو سکے جو اقبال کے اور عام مسلمان کے اس عقیدے سے نہ ٹکرائے کہ ان کی زندگی کو وحی محمدیؐ سے ہدایت پانی ہے تو صرف مذکورہ بالا تعبیر پر زور دینا اور کسی دوسری تعبیر کے لیے سعی نہ کرنا نہ صرف اقبال کے ساتھ بڑی ناانصافی ہو گی بلکہ ایک بڑی ذہنی بد دیانتی ہو گی۔

اب میں ایک دوسری تعبیر پیش کرنے کی کوشش کروں گا جو مذکورہ بالا سوالات کے جواب

دینے کی سعی پر مشتمل ہو گی۔ لیکن قبل اس کے کہ میں یہ سعی کروں' ایک اور وضاحت کا' جو اقبال نے ختم نبوت کے مسئلے کے ضمن میں کی ہے' ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ اقبال کہتے ہیں کہ "نبوت کے دو اجزا ہیں (۱) خاص حالات اور واردات (۲) ایک معاشرتی سیاسی ادارہ (socio-political institution) قائم کرنے کا عمل یا اس کا قیام۔ یہ دونوں اجزا ہوں تو نبوت ہے۔ ختم نبوت کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص بعد اسلام اگر یہ دعویٰ کرے کہ مجھ میں ہر دو اجزائے نبوت موجود ہیں' یعنی یہ کہ مجھے الہام وغیرہ ہوتا ہے اور میری جماعت میں داخل نہ ہونے والا کافر ہے تو وہ شخص کاذب ہے"(۱۴)۔ یہاں خاص حالات اور واردات سے مراد وہ باطنی واردات ہیں جن کے ذریعے وہ علم حاصل ہوتا ہے جسے وحی کا علم کہتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کا جو علم ملا' وہ قرآن حکیم ہے۔ معاشرتی سیاسی ادارے کے قیام سے مراد وہ نظام ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علم پر خود اپنے عمل اور اپنے پیروؤں کے عمل سے پیدا کیا۔ اس نظام کی واضح اور ٹھوس شکل حکومت الٰہیہ کا قیام اس زمین پر تھا جس کے سربراہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود تھے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ نبوت کے جن اجزا کا اقبال نے ذکر کیا ہے' وہ یہ ہیں (۱) علمی جزو (۲) عملی جزو۔ علمی جزو کو جیسا کہ اقبال خود کہتے ہیں' ہم ولایت کا نام دے سکتے ہیں' اور عملی جزو کو قیام خلافت کہہ سکتے ہیں۔ یہ تو صحیح ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اسے وحی ہوتی ہے' اور یہ سعی کرے کہ لوگ اس کی وحی کو صادق مان کر اس کے حلقہ اطاعت میں داخل ہو جائیں تو ایسا شخص کاذب ہے' لیکن اگر کوئی شخص اس علم پر جو اسے قرآن سے ملا ہے' عمل کر کے اور دوسرے لوگوں کو بھی اس پر عمل کرا کر ایک معاشرتی سیاسی ادارہ منظم کرتا ہے یا دوسرے الفاظ میں خلافت قائم کرتا ہے تو ایسا شخص کیونکر کاذب ہو سکتا ہے؟ اس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم الانبیاء ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ جہاں تک ان کی ولایت کا تعلق ہے' یعنی وحی کے اس علم کا جو قرآن میں موجود ہے' وہ تو مکمل ہو گئی' اور اب ایسی ولایت کے ظہور کا نہ کوئی امکان ہے نہ جواز' لیکن جہاں تک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم کردہ خلافت کا تعلق ہے' تو یہ قیام خلافت خود ایک ایسا مقصد ہے جو نہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ان کے اور ان کے پیروؤں کے پیش نظر تھا اور جس کے حصول کے لیے وہ کوشاں رہے' بلکہ جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہمیشہ کے لیے ہر اس شخص کے

پیش نظر رہے گا جس نے یہ مان لیا کہ یہ خلافت اس علم کو جو قرآن میں موجود ہے' قبول کرنے اور اس علم کو عمل میں منتقل کرنے سے قائم ہو سکتی ہے یا یوں کہیے کہ باب نبوت تو بند ہو گیا لیکن باب خلافت ہمیشہ کھلا رہے گا۔ میں اس بات کی ذرا مزید وضاحت کر دوں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے ضمن میں ان کی دوگونہ حیثیت کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ وہ ایک طرف تو پیغمبر خدا تھے' یعنی وہ خدا سے ایک قانون لائے جس پر چل کر ان کے پیروؤں نے ایک نظام' ایک جماعت' ایک خلافت قائم کی' تو دوسری طرف وہ ان لوگوں کے' جنھوں نے اس قانون خدا کو تسلیم کر لیا تھا اور اس پر سرگرم عمل تھے' زندہ امیر تھے اور ان سے قانون خدا پر عمل کراتے تھے۔ ان کی یہ زندہ امیر کی حیثیت ان کے سربراہ حکومت ا یہ ہونے کے باعث تھی۔ اطاعت رسول کا مطلب نہ صرف خدائی احکام کی تعمیل تھا' بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سربراہ حکومت اور سربراہ مومنین ہونے کے باعث زندہ امیر کی حیثیت سے دیے ہوئے' وقتی' زبانی' مصلحتی اور ہنگامی احکام کی تعمیل بھی تھا۔ اب جبکہ نبوت پر مہر لگ چکی ہے اور رسولوں کا زمانہ ختم ہو گیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اب رسولوں کے بعد' نوع انسانی میں قیام جماعت کس طرح ہو' حکومت ا یہ کیسے قائم ہو' خلافت کا قیام کیسے ہو' معاشرتی سیاسی ادارہ جس کو اقبال نے جزو نبوت ٹھہرایا ہے' کس طرح عملاً' اور واقعی قائم ہو۔ یہ سوال نہایت اہم ہے۔ قرآن حکیم میں آیا ہے:

> "محمدؐ تو صرف ہمارا ایک پیغام لانے والے ہیں۔ ان سے پہلے کئی پیغام لانے والے گزر چکے۔ سو اگر آپ کا انتقال ہو جائے یا آپ شہید ہو جائیں تو کیا تم پھر الٹے پاؤں اپنی پہلی بد نظمی کی حالت میں لوٹ جاؤ گے؟" (۳-۱۴۴)

اس آیت کا صاف مطلب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نظام دیا' جو جماعت منظم کی' اور جو خلافت قائم کی' اس کو قائم رکھنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اس سوال کا یہی جواب ہو گا کہ جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وقت میں اپنے پیروؤں کے زندہ امیر تھے' اسی طرح بعد میں بھی ایک زندہ امیر ہر وقت موجود ہو جس کی اطاعت اسی طرح ہو جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی' بحیثیت ایک زندہ امیر کے' ہوتی تھی کیونکہ اس اطاعت کے بغیر نہ کوئی نظام واقعی پیدا ہو سکتا ہے' نہ کوئی جماعت منظم ہو سکتی ہے' نہ کوئی خلافت ہی قائم ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسلمانوں کا

امیر خلیفۃ النبی کہلاتا ہے۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین ہوتا ہے۔ اسی طرح ختم نبوت کے معنی یہ ہوں گے کہ اب کوئی انسان خدا کی طرف سے وحی نہیں پا سکتا' اس لیے کہ انسان کو اپنی زندگی' انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح' گزارنے کے لیے جس علم کی ضرورت تھی' وہ قرآن میں محفوظ ہے۔ لیکن جہاں تک قیام خلافت یا اقبال کے الفاظ میں معاشرتی سیاسی ادارے کے قیام کا تعلق ہے' تو یہ کام ہمیشہ جاری رہے گا۔

اب میں اس تعبیر کی طرف آتا ہوں جس کا میں نے اوپر اشارہ کیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ بہ اعتبار سرچشمہ وحی کے آپؐ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے' لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے آپ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے(۱۵)۔ یہ جملہ میرے نزدیک بہت پر معنی ہے۔ یہ ایسے مضمرات کا حامل ہے کہ ان کو کھول کر بیان کر دینے سے ختم نبوت کا ایک ایسا تصور سامنے آئے گا جس کو شاید آپ اقبال سے آگے کچھ فکری پیش قدمی کہہ سکیں۔ وحی محمدیؐ کی روح کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس کی قدر و قیمت کا فیصلہ یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ اس کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے اور تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جو اس روح کی بدولت ظہور میں آئی۔ اقبال کی نظر میں یہ اسی روح کا اثر تھا کہ مسلمانوں کو کائنات فطرت کا مشاہدہ کرنے اور اس پر غور و فکر کی ترغیب ہوئی۔ یہ قرآن کی تجربیت پسندی تھی جس کے باعث مسلمانوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہم ایک لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی روح ایسی تھی کہ اس کی بدولت مسلمانوں نے عقل استقرائی کو استعمال کر کے علم و حکمت کے نئے سرچشموں کو منکشف کیا' لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وحی کی روح کے لحاظ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق زمانہ جدید سے ہے تو اس کا ایک اور مطلب بھی ہو سکتا ہے' وہ یہ کہ رسول اکرمؐ کا پیغام خود ایک سائنسی پیغام ہے۔ یہی نہیں کہ اس کی بدولت اس کے ماننے والوں میں علوم طبیعی کے حصول کا شوق پیدا ہوا بلکہ یہ وحی خود بھی ایک ایسا ہی علم ہے جیسے دوسرے علوم۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کا سائنسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ پیغام ان قوانین و احکام اور ان قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے جن کی نوعیت و ماہیت بھی ویسی ہی ہے جیسی ان قوانین کی جو کائنات فطرت سے متعلق ہیں' یعنی قرآن حکیم کے دیے ہوئے قوانین خداوندی ایسے ہی سائنسی ہیں جیسے قوانین فطرت یا یوں کہیے کہ وحی محمدیؐ کے دیے ہوئے قوانین کا تعلق بھی عالم

فطرت سے ہے جس کا انسانی حیات بھی ایک حصہ ہے' اور یہ قوانین بھی عالم فطرت کے قوانین کی طرح عالمگیر' لازمی اور ابدی ہیں۔ اسلام ایک سائنسی ضابطہ حیات ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی سائنسی ماہیت کو واضح کرنے کے لیے قرآن حکیم کی اس آیت کا ذکر کرنا نہایت اہم ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے: "دین (حق) کی طرف رخ رکھو' اللہ کی اس فطرت کا اتباع کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں' یہی ہے سیدھا دین۔ لیکن اکثر لوگ (اس حقیقت کا بھی) علم نہیں رکھتے" (۳۰-۳۰)۔ اس آیت سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:-

۱- دین اسلام اللہ کی بنائی ہوئی فطرت ہے جس میں کوئی رد و بدل نہیں۔

۲- اللہ نے اسی فطرت پر انسان کو پیدا کیا ہے۔

دین اسلام کو اللہ کی بنائی فطرت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی بنائی ہوئی یہ فطرت بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ خارجی کائنات فطرت' اور اس کو بھی اللہ ہی نے تخلیق کیا ہے۔ اس مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ کائنات فطرت میں جاری و ساری قوانین کی اور اسلام کے قوانین کی ماہیت اور نوعیت ایک جیسی ہے۔ قوانین فطرت کے اہم خصائص کا تعلق ٹھوس اور محسوس اشیاء سے ہے' ان واقعات اور حوادث سے ہے جو اس دنیا میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ دوسرے' یہ قوانین فطرت عالمگیر' لازمی اور ابدی ہیں۔ اسی طرح دینی قوانین یا احکام کا تعلق بھی انسان کی اس زندگی سے ہے جو وہ اس ٹھوس اور محسوس دنیا میں گزارتا ہے۔ دین اسلام کو دین فطرت کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس دین کا اتباع کرنے والوں کی زندگیوں کے نصب العین کا تعلق اس دنیا سے ہے' اور اس نصب العین کا حصول بھی اسی دنیا میں ممکن ہے۔ یہ نصب العین زمینی ہے' فطری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب قرآن میں کہا گیا ہے کہ اس دنیا میں پھرو اور دیکھو کہ ان قوموں کا کیا حشر ہوا جنھوں نے خدائی احکام کی نافرمانی کی' تو ان کا حشر یا عاقبت اسی دنیا میں تھی۔ دوسرے الفاظ میں نافرمان قوموں کو اپنی نافرمانیوں کا نتیجہ اسی دنیا میں بھگتنا پڑتا ہے' اور ان کی عاقبت بھی اسی دنیا میں بنتی ہے۔ دوسرے' اسلامی قوانین بھی' قوانین فطرت کی طرح عالمگیر' لازمی اور ابدی ہیں۔ کائنات فطرت اور وہ خدا ساز فطرت جو دین اسلام ہے' ان دونوں میں مماثلت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ کائنات فطرت جسے قرآن حکیم نے ایک حقیقت قرار دیا ہے' اس پر غور و فکر کرنے سے بھی انسانی زندگی کی رہنمائی کے لیے قوانین اور ہدایات مل

سکتیں ہیں۔ اگر اقبال کے اس نظریے کو سامنے رکھا جائے کہ کائنات فطرت' ذات الہیہ کی سیرت و کردار ہے تو اس سیرت و کردار کے مطالعے سے ان اصولوں اور ضابطوں کا پتہ چلے گا جن پر ذات الہیہ سرگرم عمل ہے۔ اگر دین اسلام کا اتباع یہ ہے کہ انسان اللہ کے دیے ہوئے قواعد و ضوابط پر عمل کرے تو یہ قواعد و ضوابط ان قوانین سے کیسے مختلف ہو سکتے ہیں جن کے تحت خدائی سیرت و کردار کا اظہار عالم فطرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ قوانین جن پر دین اسلام مشتمل ہے' اگر ایک طرف قرآن حکیم میں موجود ہیں تو دوسری طرف ان کا علم صحیفہ فطرت کے مطالعے سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس قرآنی آیت کی رو سے جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے انسان میں اپنی روح پھونک دی' انسانی کردار کی روح وہی ہونی چاہیے جو اللہ کے کردار کی ہے۔

اب میں آیت کے اس حصے کی طرف آتا ہوں جس میں کہا گیا ہے کہ جس فطرت کا اتباع لازمی ہے' وہ اللہ کی بنائی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ کسی شے کی فطرت سے مراد وہ سب کچھ ہوتا ہے جس پر اس شے کے وجود کا انحصار ہے۔ اس طرح وہ فطرت جس پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے' ان قوانین یا قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے جن کے تحت انسانی زندگی کا وجود قائم ہے۔ ایسی فطرت کا دین اسلام کے مترادف ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ دین اسلام ان قوانین پر مشتمل ہے جن کے تحت ہی انسانی زندگی کو بقائے دوام مل سکتی ہے' جن کو نظرانداز کر کے ہی یا جن سے ہٹ کر ہی انسانی زندگی کو فنا اور موت ہے۔ انسان اس طرح پیدا کیا گیا ہے یا اس کی فطرت اس نوع کی ہے کہ اسے اپنی زندگی کو قائم و دائم رکھنے کے لیے اور ارتقائی منازل کو کامیابی سے طے کرنے کے لیے ان قوانین پر لازماً عمل کرنا پڑے گا جو اسلام نے پیش کیے ہیں۔ اس کائنات فطرت میں ہر شے جس کا چلن اور ڈھنگ قوانین فطرت کے تحت متعین کیا گیا ہے' اس وقت تک باقی یا زندہ ہے جب تک وہ ان قوانین کے تابع ہے۔ اگر قوانین فطرت ختم ہو جائیں یا کارفرما نہ رہیں تو لازم ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء نیست و نابود ہو جائیں کیونکہ ان کی ہستی اور وجود کا انحصار ان قوانین کے تابع رہنے ہی پر ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو انسان کی اس فطرت کی' جس پر اسے تخلیق کیا گیا ہے' دو سطحیں ہیں' ایک ادنیٰ اور دوسری اعلیٰ۔ ادنیٰ سطح وہ ہے جس پر انسان محض تحفظ ذات اور افزائش نسل کی خاطر ان جبلی خواہشات کی تشفی کرتا ہے جو کھانے' پینے' سونے اور جنس سے متعلق ہیں۔ اس سطح کے افعال

اس کی ادنیٰ فطرت میں داخل ہیں۔ یہ اس کے فطری تقاضے ہیں جن کو پورا کر کے وہ محض زندہ رہتا ہے اور نسل بڑھاتا ہے۔ یہ سطح انسان اور حیوان میں مشترک ہے۔ لیکن انسانی زندگی جبلی خواہشات کی ادنیٰ فطرت تک ہی محدود نہیں۔ فطرت کی ادنیٰ سطح سے آگے بڑھ کر' لیکن اسی فطرت کی اساس پر انسانی فطرت کی اعلیٰ سطح وضع ہوتی ہے جس میں تحفظ ذات اور افزائش نسل کے ساتھ ساتھ اس کی حیات اجتماعیہ تشکیل پاتی ہے۔ ایسی حیات جو نہ صرف اجتماعی طور پر منظم و منضبط اور محفوظ و پرامن ہوتی ہے' بلکہ جو انفرادی طور پر فرد کی تکمیل ذات یا اقبال کے الفاظ میں اس کی خودی کے استحکام کی ضامن بھی ہوتی ہے۔ پس جس طرح انسانی فطرت کی ادنیٰ سطح اس کی جسمانی خواہشات کی تشفی پر مشتمل ہے' اسی طرح اس کی اعلیٰ سطح اس کی اجتماعی زندگی کو منظم و منضبط کرنے' اسے محفوظ اور پرامن بنانے اور اسے قائم و دائم رکھنے پر مشتمل ہے۔ تو ایسے قوانین جن کے تحت انسان اپنی اجتماعی زندگی کو نہ صرف ممکن بناتا ہے' بلکہ اسے ترقی و فروغ دیتا ہے' قوانین فطرت ہیں۔ انہی قوانین پر اس کی اجتماعی زندگی کا انحصار ہے اور یہی قوانین' قوانین اسلام ہیں۔ ان قوانین سے انسان کو کسی حالت میں بھی مفر نہیں' اسی طرح جیسے کھانے پینے وغیرہ سے' جن پر اس کی جسمانی زندگی کا انحصار ہے' اور جن کو نظرانداز کر کے وہ ہلاکت کا سامنا کرتا ہے' مفر نہیں۔ ان قوانین کے بغیر حیات اجتماعیہ ممکن نہیں اور انہی قوانین کا اتباع اس کی اعلیٰ فطرت میں داخل ہے۔ انہی معنوں میں اسلام دین فطرت ہے اور اس کے قوانین کی نوعیت ویسی ہی سائنسی ہے جیسی خارجی کائنات فطرت کے قوانین کی۔

مذکورہ بالا تصریحات' جن سے میں نے اس امر کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہم کن معنوں میں دین اسلام کو دین فطرت اور اس کے قوانین کو قوانین فطرت کہہ سکتے ہیں' کی روشنی میں مجھے وہ نظریہ پیش کرنے میں کوئی مشکل نہیں جس کی رو سے اسلام کے بعد نبوت ختم ہونے پر بھی وحی محمدیؐ کے اتباع کا جواز رہتا ہے۔ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی روح سائنسی ہے جیسا کہ اوپر وضاحت کی گئی ہے' یعنی ہر پیغام ان قوانین پر مشتمل ہے جو اس طرح کے سائنسی قوانین ہیں جیسے کہ قوانین فطرت' تو اب اس پیغام کو اس لیے قبول کیا جائے گا' اور اس پر اس لیے عمل ہو گا کہ یہ پیغام ایک سائنسی نظام کا حامل ہے۔ یہ بھی دوسرے علوم کی طرح کا ایک علم ہے۔ اس پر اب عمل اس لیے نہیں ہو گا کہ اس پیغام کا مبداء کوئی فوق الفطرت ذات ہے (اگرچہ کوئی شخص چاہے تو از روئے ایمان ایسا کر سکتا ہے) بلکہ

اس لیے ہو گا کہ جن قوانین پر یہ مشتمل ہے' وہ قوانین ہیں جن پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے' جن پر اس کی فطرت وضع ہوئی ہے۔ دین اسلام کے احکام ایسے نہیں جن کو بقول اقبال ایک مطلق العنان حکومت نے نافذ کر دیا ہے اور جن پر ہم محض کسی خوف کے تحت عمل کرتے ہیں' بلکہ ان پر ہم اس لیے عمل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہ ہماری اپنی ہی فطرت کا ایک لازمی حصہ ہیں۔ اس طرح اقبال کے اس خیال کا مفہوم بھی صاف ہو جاتا ہے کہ یہ قوانین انسانی زندگی کی گہرائیوں سے نکلتے ہیں۔ استقرائی عقل کے ظہور سے جن نئے علوم کی تدوین و ترقی ہوئی ہے' ان میں سے ایک علم دین اسلام کا علم ہے۔ اسلام میں نبوت کے' معراج کمال کو پہنچنے پر' ختم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وحی اپنی ارتقائی منازل طے کر کے' اسلام میں' اس مرحلے پر پہنچ گئی ہے جہاں اب یہ محض وحی نہیں رہی' بلکہ ایک علم کا درجہ بھی حاصل کر گئی ہے۔ اب اس علم کے ہوتے ہوئے کسی اور وحی و الہام کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ جو شعور حیات انسان کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی گزارنے کے لیے درکار تھا' وہ اسے اس علم کی شکل میں مل گیا ہے؟ نہیں! وہ ان قوانین کی شکل میں ملا جو قوانین فطرت کے مانند عالمگیر' لازمی اور ابدی ہیں۔

میں نے جو یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وحی محمدیؐ ایک علم ہے' اور ایک سائنسی نظام کی حامل ہے تو آپ اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ کیا میرے پاس اس کی کوئی قابل قبول سند ہے یا یہ محض میرے اپنے ذہن کی اختراع ہے' تو میں یہ عرض کروں گا کہ میں نے کسی انوکھے خیال کا اظہار نہیں کیا' اس تصور کی تصدیق قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے ہوتی ہے:۔

۱۔ "اور تم سے نہ تو یہودی کبھی خوش ہوں گے اور نہ عیسائی یہاں تک کہ ان کے مذہب کی پیروی اختیار کر لو۔ (ان سے) کہہ دو کہ خدا کی ہدایت (یعنی دین اسلام) ہی ہدایت ہے' اور اے پیغمبر! اگر تم اپنے پاس علم (یعنی وحی خدا) کے آ جانے پر بھی ان کی خواہشوں پر چلو گے تو تم کو (عذاب) خدا سے (بچانے والا) نہ کوئی دوست ہو گا نہ کوئی مددگار۔" (۲-۱۲۰)

۲۔ "اور اسی طرح ہم نے اس قرآن کو' عربی زبان کا فرمان' نازل کیا ہے۔ اور اگر تم علم (و دانش) آنے کے بعد ان لوگوں کی خواہشوں کے پیچھے چلو گے تو خدا کے سامنے نہ کوئی تمہارا مددگار ہو گا اور نہ کوئی بچانے والا۔" (۱۳-۳۷)

۳۔ "اور یہ بھی غرض ہے کہ جن لوگوں کو علم عطا ہوا ہے' وہ جان لیں کہ وہ (یعنی وحی) تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے' تو وہ اس پر ایمان لائیں اور ان کے دل خدا کے آگے

عاجزی کریں۔" (عربی زبان میں علم کے معنی ہیں سائنسی علم' اور قرآن حکیم کی رو سے بھی علم وہ شے ہے جس کو آنکھ نے دیکھا ہو' کان نے سنا ہو اور فواد (قلب) نے اس کے دھوکا نہ ہونے کی گواہی دی ہو)۔ "اور (اے بندے) جس جس چیز کا تجھے علم نہیں' اس کے پیچھے نہ پڑ کہ کان اور آنکھ اور دل' ان سب سے ضرور باز پرس ہو گی۔" (۱۷-۳۶)

۴۔ اور لفظ 'قلب' قرآن حکیم میں ذہن کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:
"ان کے دل ہیں' لیکن ان سے سمجھتے نہیں۔" (۷-۱۷۹)

○

حوالہ جات

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' مترجمہ سید نذیر نیازی ص ۱۹۱

۲۔ ایضاً ص ۱۹۰

۳۔ ایضاً ص ۱۹۳

۴۔ ایضاً ص ۱۹۳

۵۔ ایضاً ص ۱۹۳

۶۔ ایضاً ص ۱۹۴

۷۔ ایضاً ص ۱۹۵

۸۔ ایضاً ص ۱۹۵

۹۔ ایضاً ص ۱۹۵

۱۰۔ ایضاً ص ۹۵

۱۱۔ اقبال اور قادیانی' مرتبہ نعیم آسی ص ۸۵

۱۲۔ ایضاً ص ۸۶

۱۳۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' مترجمہ سید نذیر نیازی ص ۳۰۶

۱۴۔ اقبال اور قادیانی' مرتبہ نعیم آسی ص ۸۴

۱۵۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' مترجمہ سید نذیر نیازی ص ۱۹۳

اقبال کا تصور آدم

پروفیسر محمد انور صادق

اقبال کے فلسفہ خودی کا اس وقت تک واضح ادراک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک 'انسان' اور 'آدمی' کے بنیادی فرق کو ذہن نشین نہ کر لیا جائے۔ اقبال سے پہلے غالب "آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا" کہہ کر اس فرق کی نشان دہی کر چکے تھے جسے بعد میں محمد حسن عسکری نے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل دے دی۔ لیکن اقبال اور محمد حسن عسکری کے تصورات انسان میں اس قدر بعد پایا جاتا ہے کہ ان دونوں کا تقابلی جائزہ بجائے خود دلچسپی سے خالی نہ ہو گا' اور اس سے پہلے موضوع زیر بحث کو' تاریخی پس منظر میں' ایک نظر دیکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ افلاطون غالباً پہلا شخص ہے جس نے انسانی فطرت کا باقاعدہ مطالعہ کیا۔ اس کا خیال ہے کہ انسان تین قوتوں کا حامل ہے: خواہش' جذبہ' اور عقل۔ خواہش کا مرکز پشت میں واقع ہے اور یہ اصلاً جنسی ہے' جذبے کا مرکز دل ہے' جبکہ عقل دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ایک فرد میں خواہش غالب آ جائے تو وہ انسان جبلت کا غلام بن جاتا ہے' جذبے کی فراوانی انسان کو بہادر بنا دیتی ہے' جبکہ عقلی قویٰ کی نشو و نما سے انسان فلسفی بن سکتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک خواہش اور جذبے پر عقل کے غلبے اور برتری سے انسان اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے(۱)۔

افلاطون کے برعکس روسو کا خیال یہ ہے کہ عقلی استدلال اور فلسفیانہ غور و فکر ایک غیر فطری چیز ہے' اور جس شے کو تہذیب و شائستگی کا نام دیا جاتا ہے' وہ محض تنزل کا دوسرا نام ہے۔ عقل' انسان کو فطرت سے دور لے جاتی ہے' جبکہ جبلت اسے فطرت سے ہم آہنگ رکھتی ہے' اس لیے انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ عقل کو چھوڑ کر' جبلت کی رہنمائی میں' فطرت کی طرف لوٹ جائے۔ روسو نے کہا تھا: انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوتا ہے' لیکن معاشرے میں ہر کہیں پابہ زنجیر ہے۔ روسو کے نزدیک انسان فطرتاً نیک ہوتا ہے نیز یہ کہ وہ عقل اور جبلت کا مجموعہ

ہے۔ عقل کے تابع زندگی بسر کرنے سے انسان بگڑ جاتا ہے اور اپنی آزادی کھو بیٹھتا ہے' جبکہ جبلت کے تابع وہ خوش بھی رہتا ہے اور اپنی آزادی بھی برقرار رکھ سکتا ہے۔

روسو کے تصور انسان پر اظہار خیال کرتے ہوئے محمد حسن عسکری تحریر کرتے ہیں کہ "انسان ایک مصفا و منزہ اور معصوم ہستی ہے جس کی ذہنی اور جذباتی صلاحیتیں لا محدود ہیں' جو اصل میں تو خیر کا مجسمہ ہے لیکن کبھی بگڑتا ہے تو ماحول اور خارجی حالات کے اثر سے۔ کائنات میں اس سے اوپر کوئی طاقت نہیں ہے' اور وہ پیدا ہی اس لیے ہوا ہے کہ ہر قسم کی رکاوٹوں پر قابو پاتا چلا جائے"(۲)۔

بات دراصل یہ ہے کہ ہر مفکر کا تصور انسان اس کے عہد کے مخصوص سماجی اور تمدنی تقاضوں کی پیداوار ہوتا ہے۔ افلاطون کو مثالی ریاست کے لیے مثالی حکمران کی ضرورت تھی' اس لیے اس نے فلسفی حکمران کا تصور پیش کیا' لہٰذا اسے انسانی فطرت کا مطالعہ کر کے اپنا تصور انسان وضع کرنا پڑا۔ اسی طرح روسو کو اپنے عہد میں تحریک خرد افروزی کا سامنا تھا جس کے مطابق انسان' عقل کے بل بوتے پر' ہر طرح کے مسائل سے عہدہ برآ ہو سکتا تھا۔ روسو نے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے اپنا نظریہ پیش کیا جس میں اس نے جبلت کو عقل پر فوقیت دینے کی کوشش کی۔ اسی طرح ایک تصور انسان ہمیں سرسید احمد خان نے دیا جو ان کے عہد کے مخصوص حالات کی پیداوار تھا۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ :

> "سرسید احمد خان نے ہمیں ایک عقل پرست دنیا دار انسان کا تصور دیا۔ اس وقت سے ہمارے تصور انسان پر یورپی فکر و ادب کا سایہ پڑنے لگا۔ سرسید احمد خان کا انسان بڑا مستعد اور پابند وقت' مگر غیر مقلدی کے دعوے کے باوجود بے حد مقلد' وہ تو چھری کانٹے ہی کو پوری تہذیب سمجھنے لگا تھا"(۳)۔
>
> سرسید احمد خان کا انسان دراصل عقل اور افادیت پسندی کا مجموعہ تھا جس کا نتیجہ اس میں پست درجے کی مادیت اور شیئیت پسندی کی صورت میں نکلا۔

اقبال اور محمد حسن عسکری ہماری ادبی اور تہذیبی تاریخ کی دو ایسی ہستیاں ہیں جن میں کئی ایک ذہنی مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ دونوں نے مغربی علوم و فنون سے کسب فیض کرنے کے باوجود مغرب کو رد کر دیا اور اسلام کے دامن میں پناہ لی۔ دونوں کو انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی میں دلچسپی تھی۔ محمد حسن عسکری کی انسان میں گہری دلچسپی پر تبصرہ کرتے ہوئے سلیم احمد لکھتے ہیں:

اقبال کا تصور آدم

"انسانی روح اور نفس انسانی کے مطالبات کیا ہیں' انسان کس طرح حقیقی معنوں میں انسان بنتا ہے' انسانوں کے باہمی رشتے کیا ہیں' کائنات میں انسان کا مقام کیا ہے' ان سب چیزوں کا جیسا شعور محمد حسن عسکری کو تھا' اردو کے کسی اور ادیب کو نصیب نہیں ہوا"(۴)۔

کچھ ایسے ہی سوالات کا اقبال کو بھی سامنا رہا ہے۔ وہ اپنے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں تحریر کرتے ہیں:

"یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں' اس کی نوعیت کیا ہے' اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے' اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟"(۵)

دراصل یہی وہ سوالات ہیں جن کو حل کرنے کی کوشش میں ان دونوں مفکروں کو اپنا تصور انسان پیش کرنا پڑا۔

اقبال اور محمد حسن عسکری' دونوں کو اپنے نظریات اسلام سے اخذ کرنے کا دعویٰ ہے' لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں کے تصور انسان میں خاصا تضاد پایا جاتا ہے۔ محمد حسن عسکری کے تصور کے مطابق انسان کا روحانی ارتقاء دو مرحلوں میں مکمل ہوتا ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ 'آدمی' سے 'انسان' تک سفر کر کے ایک نصف دائرہ بناتا ہے اور پھر دوسرے مرحلے میں 'انسان' سے 'آدمی' کی طرف مراجعت کر کے دوسرا نصف دائرہ مکمل کرتا ہے' اور یوں اس کے روحانی ارتقاء کا دائرہ اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کے نزدیک انسان کا روحانی سفر خط مستقیم میں طے ہوتا ہے جس کی ابتدا 'آدمی' سے ہوتی ہے اور 'انتہا انسان کامل' پر۔ انسان تو محض جسمانی ارتقاء کا ایک عبوری دور ہے جس میں ایک فرد حیوانیت سے نکل کر آدمیت کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ اخلاقی و روحانی ارتقاء کے لیے امکانات کے طور پر ضروری اوصاف سے آراستہ ہو جاتا ہے جنہیں بروئے کار لا کر وہ انسان کامل کے مرتبے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"یوں بھی بحیثیت ایک ذی روح' انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں ذکر آیا ہے' قرآن پاک نے اس کے لیے 'بشر' اور 'انسان' کے الفاظ استعمال کیے ہیں' 'آدم' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابت الہیہ

کی صلاحیت موجود ہے"(۶)۔

اقبال اور محمد حسن عسکری' دونوں ہی روحانی سفر کا آغاز آدمیت سے کرتے ہیں' لیکن وہ تصورات جو یہ دونوں دانشور اس اصطلاح سے وابستہ کرتے ہیں' ان میں بہت تضاد پایا جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'آدمی' ایک اخلاقی تصور کی علامت ہے جبکہ محمد حسن عسکری اسے فرد کے جبلی' حیاتیاتی اور ذہنی پہلوؤں کی نمائندگی کے لیے استعمال کرتے ہیں اور وہ انسان کو اعتقادی' اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کی علامت بنا کر پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کے نظام فکر میں 'انسان' کا لفظ فرد کے عضویاتی اور جبلی ارتقاء کے عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے۔ محمد حسن عسکری کے نزدیک فرد کے جبلی' حیاتیاتی اور ذہنی تقاضوں سے اس کا جوہر تشکیل پاتا ہے' جبکہ اعتقادی' اخلاقی اور روحانی تصورات سے فرد کی شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ 'آدمی' جوہر کی نمائندگی کرتا ہے اور 'انسان' شخصیت کی۔ گویا محمد حسن عسکری کا تصور انسان جوہر سے شخصیت اور پھر شخصیت سے جوہر کی طرف سفر کرنے سے تکمیل پاتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک علم حاصل کرنے کی صلاحیت آدمی کا جوہر ہے جس کے بل بوتے پر وہ تسخیر کائنات کر کے نیابت الٰہیہ کا مقام حاصل کر سکتا ہے' اور یہی اس کی تکمیل ذات ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص کا تصور انسان اس کے مخصوص حالات و تجربات کی پیداوار ہوتا ہے' چنانچہ اس اصول کی روشنی میں جب اقبال اور محمد حسن عسکری کے تصورات انسان کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ دونوں کے تصورات میں تضاد کا بنیادی سبب ان کے حالات و تجربات کا اختلاف ہے۔ اقبال' شاعری کریں یا فلسفہ طرازی' ان کا ذہنی پس منظر اسلام کے حوالے سے ہمیشہ دینی ہی رہتا ہے' جبکہ محمد حسن عسکری اسلام سے ناتا جوڑنے کے باوجود ادبی اور تہذیبی پس منظر سے نجات حاصل نہیں کر پاتے۔ بقول انہی کے:

> "میں اپنے ادبی تجربوں کو اور قسم کے تجربوں سے زیادہ خالص اور گراں قدر سمجھنے لگا ہوں' اور زندگی کے متعلق جو کچھ سوچتا ہوں یا محسوس کرتا ہوں' اس میں ان ادبی تجربات کا ہاتھ ضرور ہوتا ہے"(۷)۔

اب اقبال کا حال خود ان کی اپنی زبان سے سنئے' فرماتے ہیں:

> "میں شاعر نہیں ہوں' شعر شناس ہوں اور حکمت زندگی اور حکمت دین کا طالب علم

بھی ہوں۔ میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آ جائیں"(۸)۔

اقبال کے تصور انسان اور محمد حسن عسکری کے تصور انسان میں اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محمد حسن عسکری روایتی اسلام سے وابستہ ہو کر سوچتے ہیں' اس لیے غلط نتائج اخذ کرتے ہیں' جبکہ اقبال' حقیقی اسلام سے رشتہ جوڑ کر سوچتے ہیں' اس لیے انسان کے بارے میں درست نتائج تک پہنچتے ہیں۔ عسکری صاحب کی روایتی اسلام پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے نظیر صدیقی رقمطراز ہیں:

"سلیم احمد' عسکری کے بارے میں یہ لکھنے کو تو لکھ گئے کہ ان کا تصور انسان انہیں روایتی اسلام کی طرف لے گیا' اور پھر وہاں سے روایتی تبدیلیوں کی طرف' لیکن انہوں نے وضاحت نہیں کی کہ روایتی اسلام اور روایتی تبدیلیوں سے ان کی مراد کیا ہے۔ میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ مذہب کے معاملے میں عسکری' اور انہی کے اثر سے سلیم احمد 'خنذا مثلث' واقع ہوئے ہیں' اور اسی لیے یہ دونوں مذہب کے جدید مفسروں کو بڑے شبے کی نگاہ سے دیکھتے ہیں"(۹)۔

اقبال چونکہ مذہب کے جدید مفسروں میں شمار ہوتے ہیں' اس لیے وہ بھی اس شبے کی نگاہ' کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ بہرحال' اقبال کی مذہب کی تفسیر جدید ان کی حقیقی اسلام سے وابستگی کا نتیجہ ہے' اور ان کے نزدیک حقیقی اسلام قرآن و سنت کے بنیادی ماخذ ہی کا دوسرا نام ہے۔

اقبال کا تصور انسان' حقیقی اسلام کا نتیجہ ہی سہی اور محمد حسن عسکری کا روایتی اسلام کا' لیکن سوال کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے انسان اور 'آدمی' کے مابین جو تفریق روا رکھی ہے' اس کا قرآن سے بھی جواز پیش کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں قرآن مجید سے چند آیات درج کی جاتی ہیں جن سے اقبال کی اس تفریق کی بخوبی توثیق ہو جاتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

وبدا خلق الانسان من طین ○ اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی۔ ولقد خلقنا الانسان من سللۃ من طین○ اور یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا۔ اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے: لقد خلقنا الانسان فی

احسن تقویم○ اور یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا۔ ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا تعلق 'انسان' کی تخلیق سے ہے' لیکن جب اخلاقی ذمہ داریوں کا سوال ہو تو قرآن 'آدم' کا لفظ استعمال کرتا ہے: وعلم آدم الاسماء..... ان کنتم صادقین○ ان شواہد سے یہ بات بخوبی واضح جاتی ہے کہ اقبال ازروئے قرآن 'انسان' اور 'آدمی' میں فرق روا رکھنے میں بالکل حق بجانب تھے۔

(۴)

اقبال کا 'انسان' کے تصور کو 'آدمی' کے تصور سے جدا کرنا جہاں قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے' وہاں یہ اصول ارتقاء کے بھی عین مطابق ہے۔ اقبال اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"آخرالامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے' اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔ ارتقاء کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے تاآنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے"(۱۰)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان تک زندگی کا ارتقاء خالصتاً عضویاتی بنیادوں پر حیاتیاتی تقاضوں کے ماتحت ہوتا رہا' جبکہ 'انسان' سے 'آدمی' تک عمل ارتقاء حیاتیاتی رنگ کے ساتھ ساتھ اخلاقی رنگ بھی اختیار کرلیتا ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا اخلاقی ارتقاء اس کے عضویاتی ارتقاء کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ محض حیات انسانی میں ایک نئے بعد کا اضافہ ہے جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباس "جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے" کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ بہر حال' آدمی ایک مافوق الانسان ہستی ہے جبکہ انسان مافوق الحیوان مخلوق۔

'انسان' اور 'آدمی' کے فرق کو ایک اور طرح بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'انسان' بدن ہے اور 'آدمی' روح ہے۔ بدن کا تعلق عالم خلق سے ہے جبکہ روح کا عالم امر سے۔ اس لیے بدن' حیاتیاتی تقاضوں کا مرکز ہے اور روح' اخلاقیاتی تقاضوں کا۔ حیاتیاتی تقاضے جو اپنی

نوعیت کے اعتبار سے جبلی اور لاشعوری ہوتے ہیں' انسان کا جوہر ہیں' جبکہ اخلاقیاتی تقاضے جو شعوری اور ارادی ہوتے ہیں' آدمی کا جوہر ہیں۔ ارادہ اور اختیار ہی آدمی کا جوہر ہے جیسا کہ پروفیسر مرزا محمد منور اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"آدم کے سوا کسی وجود میں وہ جوہر ودیعت نہیں کیا گیا جسے اختیار کہتے ہیں۔ اس الوہی شان کا پرتو اسی وجود کو عطا ہو سکتا تھا جس میں اس کے تحمل کی ہمت ازروئے فطرت رکھی گئی ہے"(۱۱)۔

اب صاف ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا مطلب ہے خیر و شر میں تمیز کی بدولت کوئی راہ عمل اختیار کرنے کی آزادی' اس لیے ضروری تھا کہ آدم کو قوت تمیز سے بھی سرفراز کیا جاتا' لہٰذا اس کے سر پر عقل کا تاج بھی رکھ دیا گیا۔ اس سلسلے میں پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

"اور ظاہر ہے کہ عقل ہی کی بدولت فعل خیر و شر میں امتیاز روا رکھنے کی ذمہ داری بھی آن پڑتی ہے' حصول علم اور پھر حسب مقدور علم مسئولیت' حلال و حرام' مستحب اور منکر کے مابین تفریق کرنے کی اہلیت۔ یہ وہ جوہر ہے جو کسی دوسری مخلوق کو اس طرح میسر نہیں جس طرح انسان کو میسر ہے"(۱۲)۔

اقبال نے 'انسان' اور 'آدمی' کے مابین جو تفریق روا رکھی ہے' اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہ روح اور بدن کی ثنویت کے قائل ہیں' ذہن کو غلط نتائج کی طرف منتقل کر دے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال نہ صرف روح اور بدن کی وحدت کے قائل ہیں بلکہ عقیدۂ ثنویت کے زبردست ناقد بھی ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ مغربی فلسفے میں روح و بدن کی دوئی کا تصور ڈیکارٹ کے حوالے سے رائج ہوا جس کے پیچھے مانویت کے اثرات کار فرما تھے۔ بہرحال' اقبال روح و بدن کے باہمی تعامل اور متوازیت کے فلسفوں کی کڑی تنقید کرتے ہوئے ان کی وحدت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جب ہم سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس وقت ہمارا ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں اور ہم اس فعل میں ذہن اور جسم کی شمولیت کو کسی طرح بھی جدا نہیں کر سکتے' اس لیے بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے' خلق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور امر بھی اسی کے ہاتھ میں۔ اقبال کا 'انسان' سے 'آدمی' کو جدا کرنے کا مطلب دراصل ان کے ارتقائی مراحل کی تقدیم و تاخیر کی طرف اشارہ کرنا تھا' چنانچہ انسانیت' ارتقاء کا وہ مرحلہ ہے جو آدمیت سے پہلے اور حیوانیت کے بعد رونما ہوتا ہے۔ آدمیت سے

انسانیت کے اخلاقی اور روحانی ارتقاء کی ابتدا ہوتی ہے۔

اقبال کے نزدیک ماہیت آدم سے آگاہی حاصل کرنا گویا خاک کے ذرے سے مہر و ماہ بن جاتا ہے کیونکہ اس زمین پر 'آدمی' خدا کا راز اور بود و عدم کا طلسم ہے جسے انسان کی زبان بیان کرنے سے قاصر ہے۔ بہرحال' اقبال کے خیال میں آدم کی ماہیت نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن' بلکہ یہ ان دونوں عناصر کی وحدت سے تشکیل پائی ہے۔ اقبال اس وحدت میں جسم کو ماہیت آدم کا ظاہر قرار دیتے ہیں اور روح کو باطن۔ آدمی کا ظاہر' باطن کے مقابلے میں ادنیٰ اور حقیر چیز ہے۔ آدمی کی روح یا اس کا باطن اس قدر وسیع و عریض ہے کہ سات آسمان بھی اس میں سما سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اس کے جسم یا ظاہر کی حقیقت یہ ہے کہ ایک چھوٹا سا مچھر بھی اسے ہلا کر رکھ دے۔ اقبال جب مرشد رومیؒ سے ماہیت آدم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو وہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

ظاہرش را پشہ آرد بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ (۱۳)

ماہیت آدم کے بارے میں اقبال کا اپنا خیال یہ ہے کہ۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے' قادر نہیں ہے جس پہ سخن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن! (۱۴)

بہرحال' اقبال اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں حقیقت آدم پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

"یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے' لہٰذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے' جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن' لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو اسے روح کہیں گے"(۱۵)۔

اگر آدمی زمین پر خدا کا ایسا ہی اہم راز ہے کہ زبان اس کے بیان کرنے سے قاصر ہے تو پھر اس کائنات میں اسے کیا مقام حاصل ہے' اور اس مقام کی مناسبت سے اس کی کیا غرض و غایت

ہو سکتی ہے؟ اس کا مختصر سا جواب یہ ہے کہ آدمی اس زمین پر خدا کا نائب ہے اور اسے اس کائنات کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو کر' کبھی اس سے مطابقت پیدا کر کے اور کبھی اس کی قوتوں کی پرزور مزاحمت کر کے اپنی اور خود اس کائنات کی تقدیر متشکل کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک خود آدمی اور کائنات کی تقدیر اس کے اپنے ہاتھ میں ہے جسے وہ ادراک بالحواس اور وجدان کی مدد سے اپنے قابو میں لا کر حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ نہ صرف رسائی حاصل کر سکتا ہے بلکہ بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے کر اگر ایک طرف کائنات کی قوتوں کو اپنے تصرف میں لا سکتا ہے تو دوسری طرف وہ حیات ابدی کا سزاوار بھی ہو سکتا ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم انسانی زندگی کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قرآن میں آدم کا تصور اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ حیات ابدی کے تمام ممکنات انسان میں مضمر ہیں۔ انسانی زندگی کا مقصد ان ممکنات کو مسلسل معرض وجود میں لانا ہے(۱۶)۔"

غایت آدم دریافت کرتے ہوئے اقبال' پیر رومیؒ سے کہتے ہیں۔

خاک تیرے نور سے روشن بصر
غایت آدم خبر ہے یا نظر؟ (۱۷)

پیر رومیؒ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

آدمی دید است' باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است (۱۸)

اقبال اس مقام اور نصب العین کی روشنی میں' جب موجودہ آدمی کی اب تک کی کار گزاریوں کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہیں تو انھیں بے حد مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اقبال کے نزدیک' جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں' آدم کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ وہ خود شناسی اور جہاں شناسی کی منزلیں طے کرتا ہوا خدا شناسی کے منصب جلیلہ پر فائز ہو۔ لیکن اقبال جب دیکھتے ہیں کہ آج کا آدم نہ خود شناس ہے نہ جہاں شناس' اور نہ خداشناس تو طنزیہ لہجہ اختیار کرتے ہوئے خالق آدم سے یوں شکوہ کناں ہوتے ہیں۔

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

نہ خودبیں نے خدا بیں نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟ (۱۹)

اقبال عہد حاضر کی ذہنی سرگرمیوں کی روشنی میں مشرق و مغرب کے انسانوں کی اخلاقی و روحانی حالت کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے' یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے(۲۰)" اس لیے آج کا آدمی اپنے وجود کی اعلیٰ تر غرض و غایت کی تکمیل سے قاصر ہے۔ اقبال کے نزدیک اس صورت حال سے نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے' اور وہ یہ کہ آج کا انسان دوبارہ مذہب سے رشتہ استوار کرے۔

جس طرح فکر اقبال میں 'انسان' کا تصور ان کے تصور 'آدمی' سے جدا ہے' اسی طرح ان کا تصور آدمی' 'انسان کامل' کے تصور سے بالکل جدا ہے۔ فکر اقبال میں انسان دراصل وہ زمین ہے جس میں آدمیت کا بیج رکھ دیا گیا ہے۔ یہ بیج اگر ایک طرف اپنی زمین سے مناسب غذا حاصل کر کے اور دوسری جانب مناسب ماحول اور نگہداشت کے تحت' وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ' اپنے مخفی امکانات کو ظاہر کر کے جب ایک تناور درخت بن جاتا ہے تو اسے اقبال کا 'انسان کامل' کہتے ہیں۔ یا یہ کہ اقبال کا فلسفہ خودی وہ زینہ ہے جس کا زیریں سرا انسان کی زمین سے جڑا ہوا ہے اور بالائی سرا 'انسان کامل' کے بام کمال سے۔ اب یہ آدمی کا کام ہے کہ وہ قدم بہ قدم یہ زینہ اوپر چڑھتے ہوئے بام کمال تک جا پہنچے۔ آدمی یہ زینہ جیسے جیسے اوپر چڑھتا جائے گا' اس پر انسان کے جبلی اور حیوانی اثرات کم ہوتے جائیں گے اور اخلاقی اور روحانی اقدار کا رنگ گہرا ہوتا جائے گا حتیٰ کہ وہ بجا طور پر اس زمین میں خدا کا نائب کہلانے کا مستحق قرار پائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے اندر بالقوئی ایسے ممکنات رکھتا ہے کہ اگر وہ انھیں بروئے کار لے آئے تو بالفعل 'انسان کامل' بن سکتا ہے۔ 'انسان کامل' تو گویا ایک آئیڈیل ہے جس کا حصول آدمی کا بنیادی فرض ہے۔

ماہیت آدم اور کائنات میں اس کے مقام اور نصب العین کا جائزہ لینے کے بعد اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے فلسفہ خودی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ چنانچہ اقبال کا فلسفہ خودی احساس نفس اور تعین ذات کا فلسفہ ہے جس میں ایک آدمی کو تین مراحل میں سے گزر کر 'انسان کامل' کی منزل تک پہنچنا ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی "پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حریت اطاعت یعنی پابندی فرائض ہی

سے حاصل ہوتی ہے۔(۲۰)"

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبط نفس کا ہے۔ اس مرحلے میں آدم خاکی اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو، جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں، قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ ان مرحلوں کی تکمیل کے بعد اقبال کا مرد مومن اپنی زندگی کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ نیابت الٰہی کا ہے۔ آدم خاکی جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے اور وہ کائنات میں بجا طور پر خدا کا نمائندہ قرار پاتا ہے، چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے مردِ آزاد کی ہمت نہ صرف قضا و قدر کی مشیر بن جاتی ہے بلکہ خود تقدیر یزداں کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ خودی دراصل آرزوئے کمال کا فلسفہ ہے جس کے مطابق ایک فرد انکشاف ذات کے عمل میں، منزل بہ منزل آگے ہی آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، اور اس عمل میں اس کے لیے واپسی کی کوئی گنجائش نہیں۔ صوفیانہ زبان میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ انکشاف ذات کا عمل ایک صعودی حرکت ہے جس میں ایک فرد بتدریج اوپر ہی اوپر اٹھتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ حقیقت مطلقہ سے جا ملتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس محمد حسن عسکری کے مطابق 'آدمی' پہلے 'انسان' تک صعود حاصل کرتا ہے اور پھر وہاں سے دوبارہ نزول کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور فرد 'انسان' سے 'آدمی' کی طرف لوٹ آتا ہے۔ آخر میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال جب 'انسان' اور 'آدمی' میں فرق روا رکھتے ہیں تو وہ صرف تکنیکی اعتبار سے ہوتا ہے، اگرچہ عام بول چال کی زبان میں وہ بھی اوروں کی طرح ان دونوں الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ارتقائی اعتبار سے انسان، 'آدمی' بننے سے پہلے صرف حیاتیاتی ضرورتیں پوری کرنے کا مکلف تھا کہ اپنے وجود کا تسلسل قائم رکھ سکے، لیکن 'آدمی' بن کر وہ دوہری ذمہ داریوں کے بوجھ تلے آگیا، اب اسے حیاتیاتی ضرورتوں کے ساتھ اخلاقی ضرورتیں بھی پوری کرنی ہیں۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ ہر 'آدمی' میں 'انسان' ہوتا ہے لیکن 'انسان' میں 'آدمی' نہیں بھی ہو سکتا۔ تاہم فرد کے لیے کبھی 'انسان' اور کبھی 'آدمی' کا لفظ استعمال کرنا روزمرہ کے تحت ہے۔

(۳)

'انسان' آدمی' اور 'انسان کامل' کے بارے میں ابھی تک اقبال کی فلسفیانہ فکر کی روشنی میں بحث کی گئی ہے' لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال کی شاعری سے بھی ان تصورات کی تائید ہوتی ہے یا نہیں' اور اگر ہوتی ہے تو وہ کیا رنگ اختیار کرتی ہے۔ چنانچہ آدم خاکی' اقبال کی شاعرانہ فکر میں 'تارے' کے علامتی پیکر میں طلوع ہوتا ہے کہ آدم خاکی نے اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں' جب شعور کی اولیں جھلک کا مظاہرہ کر کے' خود کو عالم فطرت سے علیحدہ وجود ثابت کیا تو اس حالت شعور کے پیش نظر اقبال اسے "ٹوٹا ہوا تارا" کے علامتی روپ میں دیکھتے ہیں۔ تارے کے ساتھ "ٹوٹا ہوا" کے الفاظ کا اضافہ آدم خاکی کی عالم فطرت سے علیحدگی کا تلازمہ بن جاتا ہے۔ اقبال اپنے خطبے "ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں تحریر کرتے ہیں:

> "قرآن مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا.... اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں' شعور ذات کی اولیں جھلک سے' اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے"[۲۱]

اب اگر 'تارا' اقبال کی شاعری میں آدم خاکی کا علامتی روپ ہے تو پھر "مہ کامل" یقیناً 'انسان کامل' کی علامت ہو سکتا ہے۔

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے [۲۲]

اقبال اپنی شاعری میں 'تارے' کو آدم خاکی کا علامتی مظہر قرار دے کر اس سے گہری معنویت وابستہ کر دیتے ہیں' چنانچہ اس معنویت کا سراغ لگانے کے لیے اقبال کی چند نظموں کا مطالعہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان نظموں میں "فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں" اور "اذان" وغیرہ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ ان نظموں میں اقبال "کوکبی و مہتابی" کو آدم کی بنیادی فطرت قرار دے کر اس کے ساتھ روز و شب کی بیتابی' گریہ سحر گاہی' لذت بیداری شب" اور زندگی کے ضمیر کو بے پردہ کرنے والی نوا جیسے تصورات وابستہ کر کے آدم خاکی کی حقیقت کو آشکار

کرتے ہیں۔ اقبال اپنی شاعری میں انسانی فطرت کے جس پہلو کو سیمابیت' قرار دیتے ہیں' اسے وہ اپنے فلسفے میں حصول علم کے لیے انسان کی عجلت پسندی' کا نام دیتے ہیں جیسا کہ وہ اپنے خطبے " ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں تحریر کرتے ہیں:

"شیطان نے اسے ورغلایا کہ علم خفی کے شجر ممنوعہ کا پھل چکھے' اور آدم اس کے ورغلانے میں آگیا۔ اس لیے نہیں کہ شراس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ فطرتاً 'عجول' ہے' وہ چاہتا ہے علم کی منزلیں عجلت سے طے کرلے"(۲۳)۔

بہرحال' اقبال 'آدم خاکی' کو اس زمین کا ستارہ قرار دے کر اس کا مقام ثریا سے بلند مشخص کرتے ہیں' بشرطیکہ وہ بیداری شب کی لذت سے واقفیت حاصل کرلے۔ اقبال فرماتے ہیں۔

بولا مہ کامل کہ وہ کوکب ہے زمینی
تم شب کو نمودار ہو' وہ دن کو نمودار!
واقف ہو اگر لذت بیداری شب سے
اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاک پراسرار!
آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں
کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار (۲۴)

اقبال اپنی شاعری میں جب موجودہ عالم انسانیت کی ذہنی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے اس کے عروج و زوال کی داستان بیان کرتے ہیں تو اس وقت بھی 'تارے' کو 'آدمی' کا استعارہ بنا کر بات کرتے ہیں جیسا کہ 'اگر کج رو ہیں انجم' 'ای کوکب کی تابانی' اور 'تاروں کی گردش' وغیرہ جیسی شاعرانہ ترکیبیں اس بات کا واضح ثبوت ہیں جن کی مدد سے وہ موجودہ انسان کی اخلاقی بے راہ روی' اقتصادی بدحالی' سیاسی ابتری اور تمدنی زبوں حالی جیسے مضامین بیان کرتے ہیں۔ زوال آدم خاکی کے شاعرانہ بیان کے بعد اسی موضوع پر اب اقبال کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو جو ان کی شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر کی ہم آہنگی کا ایک واضح ثبوت بھی ہے۔

نئے سال کی آمد پر لاہور ریڈیو سٹیشن سے ایک نشری تقریر میں' اقبال' یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو فرماتے ہیں:

"جو سال گزر چکا ہے' اس کو دیکھو اور نو روز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہو گا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں' چاہے وہ فلسطین ہو یا

حبش، ہسپانیہ ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بے دردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں"(۲۵)۔

اب یہ اشعار دیکھیے۔

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟ (۲۶)
دگرگوں ہے جہاں، تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستا خیز ہے ساقی (۲۷)

اگرچہ اقبال نے اپنی شاعری میں آدم نو خیز کو، بحیثیت مجموعی 'تارے' کے علامتی روپ میں دیکھا ہے، لیکن اس کی زندگی کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جسے وہ 'تارے' کے ساتھ وابستہ کر کے پیش نہیں کر سکے، اور وہ ہے انسان کی تقدیر کا پہلو۔ اس ضمن میں اقبال کو 'تارے' میں کوئی کشش محسوس نہیں ہوتی کیونکہ وہ 'آدم خاکی' کو 'خاک زندہ' سمجھتے ہیں جسے کسی طور بھی 'تابع ستارہ' نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے نزدیک ستارہ' انسانی تقدیر کا استعارہ نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود آسمان کی وسعتوں میں مارا مارا پھر رہا ہے۔ اقبال کا خیال یہ ہے کہ عہد حاضر کے انسان کے زوال کا سبب نہ تو آسمان کی سازش ہے اور نہ ستاروں کی گردش، بلکہ اس کا اصل سبب 'خودی' کی موت ہے۔ اسی لیے وہ دور حاضر کے انسانوں کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ تم اپنی تقدیر کو ستاروں سے وابستہ کر کے آسمانوں کی طرف نہ دیکھو۔ میری طرف آؤ! تمہاری تقدیر میرے 'نالۂ بے باک'، یعنی شاعری میں پوشیدہ ہے جسے میں نے اپنی 'کارگہ فکر' میں بننے والے ستاروں سے سجا رکھا ہے۔ میری شاعری کا مطالعہ کرو اور اپنے اپنے مقدر کے ستارے کو پہچان کر لے جاؤ۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کے مطابق انسان کی تقدیر خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے جسے کسی اور چیز کے ساتھ وابستہ نہیں کیا جا سکتا، چاہے وہ ستارے جیسی روشن چیز ہی کیوں نہ ہو۔

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخی افلاک میں ہے خوار و زبوں (۲۸)
ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں (۲۹)
نہ ستارے میں ہے، نے گردش افلاک میں ہے

تیری تقدیر مرے نالۂ بے باک میں ہے (۳۰)
نہ ہے ستارے کی گردش، نہ بازی افلاک
خودی کی موت ہے تیرا زوال نعمت و جاہ (۳۱)
بنتے ہیں مری کارگہ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان (۳۲)

جس طرح عقلی بنیادوں پر اقبال کے تصور آدم' کا 'انسان کامل' کے تصور سے موازنہ ممکن ہے، کیا اسی طرح شعری بنیادوں پر بھی ان کا موازنہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب خوش قسمتی سے اثبات میں ہے۔ اس سلسلے میں 'تارے' کا موازنہ اقبال کی دو دوسری علامتوں 'لالے' اور 'شاہین' سے کرنا پڑے گا۔ چنانچہ کلام اقبال میں 'تارا' جو 'آدم خاکی' کی علامت ہے، جب ان کے فلسفہ خودی کے جمالی پہلوؤں کو اختیار کر لیتا ہے تو وہ عالم جمادات سے نکل کر عالم نباتات میں داخل ہو جاتا ہے اور 'لالے' کا روپ دھار لیتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں 'لالہ' خاموشی و دل سوزی اور سرمستی و رعنائی کا علامتی مظہر ہے جس سے زندگی کے جمالی پہلوؤں کی نشاندہی ہوتی ہے۔ جب اس مقام ارتقاء سے نکل کر 'تارا' اپنے اندر 'لالے' کے ساتھ ساتھ شاہینی' کا اضافہ کر لیتا ہے تو گویا وہ عالم نباتات سے عالم حیوانات میں داخل ہو جاتا ہے۔ اب چونکہ کلام اقبال میں 'شاہین' خودداری و استغنا' بلند ہمتی و بلند پروازی' شجاعت و سخت کوشی اور خلوت نشینی جیسے جلالی پہلوؤں کی علامت ہے' اس لیے 'تارے' میں زندگی کے جمالی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ جلالی پہلوؤں کا اضافہ ہو جاتا ہے' اور یوں اس کی خودی' دلبری اور قاہری کے حسین امتزاج میں ڈھل جاتی ہے' اور یہی نیابت الہٰی کی آخری منزل ہے۔

'آدم' اور 'انسان کامل' کے علامتی موازنے سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے' وہ یہ ہے کہ تارا جب اطاعت اور ضبط نفس کی منازل طے کر لیتا ہے تو اس کی خودی کا سنگ ممکنات ڈھل کر موم کی طرح نرم ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ اسی حالت پر قائم ہو جائے تو زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے' اس لیے 'تارے' کی اس نرمی کو فولادی رنگ دینے کے لیے اسے نیابت الہٰی کی منزل تک لانا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں اس موازنے سے ایک یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ 'تارا' اقبال کے عمومی تصور آدم کی نمائندگی کرتا ہے جس میں چھوٹے بڑے' کافر و مومن اور امیر و غریب ہر طرح کے انسان شامل ہیں' لیکن اس کے برعکس 'لالہ' اور 'شاہین' ان کی مخصوص

علامات ہیں جن سے صرف ارتقاء یافتہ خودیوں کی نمائندگی ہوتی ہے جسے عرف عام میں اقبال کا 'انسان کامل' کہا جاتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں 'لالہ' زندگی کی مثبت جمالی قدروں کا ترجمان ہے' جبکہ 'نرگس' عمل اور بصیرت سے محرومی کے باعث منفی قدروں کی علامت ہے۔ اسی طرح 'شاہین' زندگی کی مثبت جلالی قدروں کا نمائندہ ہے جبکہ 'کرگس' منفی جلالی قدروں کا۔ اب اگر کوئی تارا اپنی بے عملی اور بے بصیرتی کی وجہ سے 'لالہ' نہیں بن پاتا تو وہ عمل ارتقاء کے نباتاتی مرحلے میں 'نرگس' کے روپ میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح حیواناتی مرحلے میں وہ پست ہمتی' محتاجی اور بے غیرتی جیسے اوصاف اپنا کر شاہین' بننے کے بجائے 'کرگس' بن جاتا ہے' اور یوں اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

منظر چمنستان کے' زیبا ہوں کہ نازیبا
محروم عمل نرگس مجبور تماشا ہے (۳۳)

دیدہ ہا بے نور مثل نرگس اند
سینہ ہا از دولت دل مفلس اند (۳۴)

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور (۳۵)

اقبال کا 'انسان کامل' دراصل ایک ایسی عالیشان عمارت ہے جسے انسانیت کی زمین میں آدمیت کی مضبوط بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے۔ اقبال کے 'انسان کامل' کی مثال 'تارے' کے مقابلے میں 'ماہ کامل' کی سی ہے جس کی چاندنی سے پورا عالم منور ہو جاتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ 'انسان کامل' کا تصور ہی اقبال کا پسندیدہ تصور ہے اور وہ اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد پر ان انسانوں کی ایک ایسی جماعت تیار کرنے کے آرزو مند ہیں جو ایک طرف تو تسخیر فطرت کا عظیم کام سرانجام دے سکے اور دوسری جانب معاشرے میں عدل و انصاف قائم کر کے اپنے نائب حق ہونے کا ثبوت بھی فراہم کر سکے۔ اقبال کا پسندیدہ انسان' 'انسان کامل' ہی ہے' لیکن اس کے باوجود وہ ابھی 'تارے' کے مستقبل سے بھی مایوس نہیں ہیں' چنانچہ وہ آدم خاکی سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں۔

کشتی حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
عصر نو رات ہے دھندلا سا ستارا تو ہے (۳۶)

حوالہ جات

۱۔ سید عابد علی عابد (مترجم) داستان فلسفہ، مکتبہ اردو، لاہور طبع اول ۱۹۵۹ء صفحہ ندارد
۲۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ صفحہ ۴۲ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائل اقبال صفحہ ۲۷۰ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، اشاعت دوم ۱۹۸۷ء
۴۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ صفحہ ۲۳ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۵۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، مئی ۱۹۸۶ء
۶۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۳۵
۷۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔۔ آدمی یا انسان؟ ص ۱۳ مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مسائل اقبال، صفحہ ۸ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، اشاعت دوم ۱۹۸۷ء
۹۔ سلیم احمد، محمد حسن عسکری۔ آدمی یا انسان صفحہ ۱۵، مکتبہ اسلوب کراچی، طبع اول ۱۹۸۲ء
۱۰۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۰۷، بزم اقبال کلب روڈ لاہور مئی ۱۹۸۶ء
۱۱۔ محمد منور پروفیسر (مدیر) اقبالیات صفحہ ۱۱۸ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور جولائی۔۔ ستمبر ۱۹۸۷ء
۱۲۔ ایضاً
۱۳۔ علامہ اقبال (کلیات اقبال، اردو) بال جبریل، صفحہ ۱۳۷ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۱۴۔ " " " " ضرب کلیم صفحہ ۵۷
۱۵۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۲۳۸
۱۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال صفحہ ۳۴۷، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، ۱۹۸۸ء
۱۷۔ علامہ اقبال بال جبریل (کلیات اردو) صفحہ ۱۳۷، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء
۱۸۔ ایضاً
۱۹۔ ایضاً صفحہ ۸۸
۲۰۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکان، صفحہ ۴۷، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۷۳ء
۲۱۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید صفحہ ۱۲۸

۲۲- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۰ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء

۲۳- سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۱۳۰

۲۴- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۳۵ شیخ غلام علی اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء

۲۵- محمود عاصم (مرتب) اقبال کے ملی افکار، صفحہ ۲۲۰ مکتبہ عالیہ اردو بازار لاہور، ۱۹۷۷ء

۲۶- علامہ اقبال (کلیات اردو) بال جبریل ص ۶ شیخ غلام علی اینڈ سنز اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء

۲۷- ایضاً----- صفحہ ۱۱

۲۸- ایضاً----- صفحہ ۲۷

۲۹- ایضاً----- صفحہ ۴۴

۳۰- ایضاً----- صفحہ ۶۵

۳۱- ایضاً----- صفحہ ۴۶

۳۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم صفحہ ۶۱، شیخ غلام اینڈ سنز اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء

۳۳- " " " " بانگ درا صفحہ ۱۷۹

۳۴- علامہ اقبال (کلیات فارسی) اسرار و رموز صفحہ ۷۰ شیخ غلام علی، اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ء

۳۵- علامہ اقبال، (کلیات اردو) بال جبریل صفحہ ۱۵۶ " " " " اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء

۳۶- علامہ اقبال (کلیات اردو) بانگ درا صفحہ ۲۰۶

○

فکر اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

شفیق عجمی

اسلامی فکر کی تاریخ میں علامہ اقبال کو ایک بلند مقام حاصل ہے اور ان کی فکری و عملی کاوشوں کو ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو انہوں نے ایک محکوم مسلم معاشرے کی زبوں حالی، پستی اور بے عملی کو ختم کرنے کے لیے عمر بھر سرانجام دیں۔ ایک آزاد اسلامی مملکت کے حصول کی صورت میں انہوں نے پورے عالم اسلام کی آزادی اور اسلامی اصولوں کی سربلندی کا جو خواب دیکھا تھا، وہ ان کے لیے حاصل حیات ٹھہرا اور ان کی شعری و فکری تخلیقات کا مرکزی نقطہ بنا۔

اسلامی فکر کی تشکیل نو کے موضوع پر علامہ کے مشہور خطبات کا مقصد بھی اس فکری تعطل اور جمود کو ختم کرنا تھا جو مسلم معاشرے کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب تھا اور جس نے صدیوں سے ان کو تقلید کے تنگ دائرے میں محصور کرکے ان پر علم، ترقی اور ایجاد و اختراع کے تمام راستے مسدود کر دیے تھے۔ علامہ کے انہی خطبات میں سے ایک کا موضوع "The Principle of Movement in the structure of Islam" یعنی "الاجتہاد فی الاسلام" ہے۔

اجتہاد کیا ہے

امام راغب اصفہانی کے نزدیک اجتہاد کے معنی ہیں کسی مشکل کام کے لیے اپنی پوری طاقت صرف کر دینا اور انتہائی جدوجہد سے کام لینا۔ فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد غور و فکر کے ذریعے کسی ایسے مسئلے کو حل کرنا ہے جس کے متعلق قرآن و سنت سے واضح احکام نہ ملتے ہوں۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ قرآن و سنت کی روشنی میں عصر حاضر کے مسائل کے حل کے لیے کی جانے والی کوششوں کا نام اجتہاد ہے۔

قرآن و حدیث میں ایسے واضح دلائل موجود ہیں جن سے اجتہاد کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ سورۃ النساء میں ارشاد ربانی ہے :

"اور جب ان لوگوں کے پاس امن یا خوف کا کوئی اجتماعی مسئلہ آتا ہے تو اسے وہ عام

لوگوں میں پھیلانے لگتے ہیں۔ اور اگر وہ اسے عام لوگوں میں پھیلانے کے بجائے رسول اللہ کے سامنے اور ان حضرات کے سامنے پیش کرتے جو صاحب امرو اختیار ہیں تو ان میں سے وہ جو ایسے امور کو سمجھتے ہیں' اس کی حقیقت معلوم کر لیتے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا والی مقرر کیا تو ان کو روانہ فرماتے وقت پوچھا کہ کوئی مسئلہ درپیش ہوا تو فیصلہ کس طرح کرو گے تو انہوں نے عرض کیا' کتاب اللہ سے۔ پھر آپؐ نے پوچھا اگر کتاب اللہ میں نہ پایا تو؟ عرض کیا کہ سنت رسولؐ سے رجوع کروں گا۔ آنحضرتؐ نے پھر پوچھا اگر سنت رسول میں بھی اس کے بارے میں حکم نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ اس کے جواب میں حضرت معاذؓ نے عرض کیا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا' اور کوئی کسر اٹھا نہ رکھوں گا۔ رسولؐ اللہ خوش ہوئے اور اس کی توثیق کی۔

مولانا محمد طاسین نے اپنے ایک مضمون (۱) میں اس حدیث سے چند نتائج اخذ کیے ہیں :۔

- اجتہاد کا تعلق ایسے مسائل سے ہے جن کے بارے میں قرآن و سنت کے اندر واضح حکم موجود نہ ہو۔
- اجتہاد کا اہل وہ شخص ہوتا ہے جو کتاب و سنت کے علم کے ساتھ ساتھ تفقہ فی الدین اور گہری سوجھ بوجھ بھی رکھتا ہو۔
- اجتہاد نہ صرف شرعاً جائز ہے بلکہ مستحب اور واجب العمل ہے' اس لیے کہ رسولؐ اللہ نے نہ صرف یہ کہ حضرت معاذؓ کو اس سے روکا نہیں بلکہ اس پر خوشی کا اظہار فرمایا۔ اگر مناسب نہ سمجھتے تو حضرت معاذؓ کو منع فرما دیتے اور ان کی حوصلہ افزائی نہ کرتے۔

مذکورہ حدیث اور اس سے حاصل ہونے والے نتائج سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ایسے تمام خود ساختہ فیصلے اور ذاتی تعبیریں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں جن کی رو سے اجتہاد کے دروازے کو بند قرار دیا جاتا ہے۔

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں علامہ فرماتے ہیں :

"ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے۔"

آگے چل کر علامہ لکھتے ہیں : "مذہب اسلام اس وقت زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جارہا ہے۔"

اجتہاد کی ضرورت

علامہ اقبال بدلتے ہوئے حالات کا گہری نظر سے جائزہ لے رہے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جہاں سائنسی ایجادات و ترقیات سے انسانی زندگی کے لیے آسائشیں پیدا ہوں گی' وہیں اسے بے شمار نئے مسائل کا سامنا بھی کرنا پڑے گا۔ تقلید پرستی کی فضا میں پیچیدہ مسائل کا حل ڈھونڈنا مشکل ہی نہیں' ناممکن ہو کر رہ جائے گا' اس لیے کہ بدلتے ہوئے حالات میں درپیش مسائل کو صرف اصول اجتہاد ہی کے ذریعے حل کیا جا سکتا ہے' چنانچہ اجتہاد کے بارے میں مذہبی طبقے کے خیالات سے بخوبی واقف ہونے کے باوجود علامہ نے اجتہاد کی ضرورت کو بھرپور انداز میں پیش کیا۔ علامہ لکھتے ہیں :

> "مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جونہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا' اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشوونما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک (غیر منقسم ہندوستان) کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے ہیں اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔" (۲)

اجتہاد ـــــ رائے' قیاس' عقلیت اور تقلید

اجتہاد اور رائے ـــ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کے تصور اجتہاد کی تفہیم کے لیے اس کا اسلامی تاریخ کے تناظر میں جائزہ لیا ہے۔ ان کی رائے میں فقہ اسلامی کے آغاز میں 'اجتہاد' کو 'رائے' کے معنوں میں لیا گیا۔ یہ رائے قرآن اور سنت سے ملنے والی واضح دلیل کی عدم موجودگی میں غائر غور و فکر کے نتیجے میں دی جاتی تھی' اور یہ رائے اس عالم کی دانست میں قرآن و سنت کے منشا کے مطابق ہوتی تھی۔

اجتہاد اور قیاس ـــ امام شافعیؒ کے ہاں 'اجتہاد' اور 'قیاس' مترادف معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ ابتدائی دور میں 'قیاس' عقلی طرز استدلال کا نام تھا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک فقہی قیاس

منطقی قیاس سے قطعاً مختلف نہیں۔

اجتہاد اور عقلیت پسندی--- دور اول میں اجتہاد "عقلیت پسندی" کے معنوں میں معتزلہ کی تحریک کے دوران مستعمل ہوا' اور دور جدید میں قدامت پسندی اور جدت پسندی کے ٹکراؤ کے نتیجے میں سامنے آیا۔

اجتہاد اور تقلید--- اجتہاد اور تقلید کی اصطلاحیں باہم متضاد مفاہیم کے طور پر سامنے آئیں۔ تقلید کے عمومی معنوں سے قطع نظر نئے دور میں تقلید کے جو مفاہیم ابھرے ہیں' ان میں جمود' عقل دشمنی' قدامت پسندی' رجعت پسندی وغیرہ کے ہیں۔ "تقویت الایمان" میں تقلید کی وضاحت کچھ یوں کی گئی ہے:

> "تقلید کے معنی یہ ہیں کہ بے دلیل کے دریافت کیے کسی کے حکم کو مان لینا اور یہ دریافت نہ کرنا کہ اس نے کس سبب سے یہ حکم کیا۔ سو اکثر لوگ مولویوں اور درویشوں کو حاکم شرع کا جانتے ہیں۔ ایسی تقلید بدعت اور حرام ہے۔"

اجتہاد کی قسمیں--- اصول اجتہاد کے مختلف پہلوؤں کے جائزے کے بعد اجتہاد کی دو قسمیں ہمارے سامنے آتی ہیں:-

۱۔ شخصی اجتہاد

۲۔ اجتماعی اجتہاد

شخصی اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا فرد واحد ہو' لیکن ایسے شواہد بھی موجود ہیں جن سے اجتماعی اجتہاد کا تصور بھی ملتا ہے جیسا کہ حضرت سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رسولؐ اللہ سے عرض کیا یا رسولؐ اللہ ہمیں ایسے امور پیش آتے ہیں جن کے بارے میں قرآن کریم میں کوئی حکم نہیں ملتا اور نہ اس کے متعلق سنت میں کوئی اشارہ ملتا ہے تو آپؐ نے فرمایا مسلمان علماء کو جمع کرکے باہمی مشورے سے ان کے لیے احکام تلاش کر لو' اور ایک ہی رائے سے ان کے متعلق فیصلہ نہ کرو! نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلے میں کوئی حکم قرآن و سنت میں مذکور نہ ہو تو اس کے بارے میں امت کے اہل الرائے افراد کو مشورے کے لیے جمع کرنا اور ایک متفقہ رائے تک رسائی حاصل کرنا اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک معاملے میں شخصی اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد دونوں پائے جائیں تو اجتماعی اجتہاد کو شخصی

اجتہاد پر ترجیح حاصل ہو گی(۳)۔

اجتہاد کا حق--- شخصی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد پر زور دینے کی ایک اور بڑی وجہ آج کے دور کے مسائل کی پیچیدہ نوعیت بھی ہے۔ ہر مسئلہ اپنے اندر بے شمار پہلو رکھتا ہے۔ بظاہر معاشی نظر آنے والا مسئلہ اپنے اندر سیاسی اور معاشرتی پہلو بھی رکھتا ہے اور یہ پیچیدگی مسئلے کی شرعی حیثیت کے تعین میں مشکلات کا سبب بنتی ہے۔ فقہی اختلافات کی مشکلیں اس کے علاوہ ہیں(۴)۔

علامہ اقبال کسی مخصوص مذہبی گروہ کو اجتہاد کا حق دینے کے بجائے اسے ایک منتخب قانون ساز مجلس (پارلیمنٹ) کو تفویض کرنے کے حق میں ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں :

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی پسند قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لیے ممکن بھی ہے تو اجماع کی یہی شکل ہے"(۵)۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے بیان کردہ ایک واقعے سے بھی اس معاملے میں علامہ کے طرزِ فکر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے :

"۱۹۲۸ء میں جب مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث دارالعلوم دیوبند سے استعفیٰ دے دیا تو علامہ نے بہت کوشش کی کہ شاہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں۔ اسی دوران ایک روز میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دیوبند کا ذکر آیا تو علامہ نے فرمایا : میں شاہ صاحب کو لاہور اس غرض سے بلانا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس وقت اسلام کا سب سے اہم مطالبہ اور وقت کا بھی تقاضا یہ ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کی جائے۔ میں خود یہ کام کرنا چاہتا ہوں لیکن ظاہر ہے میں خود تنہا، یہ کام نہیں کرسکتا کیونکہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں، اور اس طرح شاہ صاحب بھی اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اس لیے کام خاطر خواہ طریقے پر اسی وقت ہو گا جبکہ میں اور وہ دونوں ساتھ بیٹھ کر کام کریں گے۔"(۶)

علامہ کے اس اندیشے کو رد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ہمارے ہاں آج بھی ایسے اہل علم اور اہل فکر حضرات نہ ہونے کے برابر ہیں جو انفرادی طور پر عصر حاضر کے مسائل کو اسلامی نقطۂ نظر سے حل کرنے کی اجتہادی صلاحیت رکھتے ہوں:

> ''تدوین فقہ کی تاریخ شاہد ہے کہ ماضی میں شخصی اور جماعتی اجتہاد کی اہلیت رکھنے والے اصحاب کی کیٹیاں بنی ہوئی تھیں جیسے کہ تدوین فقہ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ کار رہا ہے۔ آپ نے حل مسائل کے لیے جماعت کی طرح ڈالی اور اس طرح خلافت راشدہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے شورائی تدبر کو زندہ کرنے کی کوشش کی۔ آپ فقہی مسائل کو ایک ہزار ارباب علم کے مجمع میں پیش کرتے تھے۔ ان میں سے چالیس اصحاب الاجتہاد علماء تھے جو علم و ادراک کے آسمان کے آفتاب و مہتاب تھے۔ متفرق علوم و فنون کے ماہرین اس بزم میں شامل ہوتے تھے اور مسئلے کا کوئی پہلو اوجھل نہیں رہتا تھا۔''(۷)

علامہ اگر حق اجتہاد مجلس قانون ساز کو تفویض کرتے ہیں تو اس لیے کہ اس کے سوا کسی دوسرے متبادل کو وہ قابل اعتنا نہیں سمجھتے یہاں تک کہ وہ کم نظر علماء کو بھی یہ فرض سونپنے کو تیار نہیں۔ اس کا اندازہ ان کے اس شعر سے ہوتا ہے کہ ۔

زاجتہاد عالمان کم نظر　　　اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کی مجالس قانون میں نمائندگان کی اکثریت علم و فضل کے بجائے دولت و ثروت اور دوسرے سیاسی و انتخابی نعروں اور ہتھکنڈوں کے ذریعے منتخب ہونے والوں کی ہے' لیکن اس قباحت کو ایک مسلسل سیاسی عمل کے ذریعے رائے دہندگان کی حالت' قابلیت اور سیاسی تربیت میں مثبت تبدیلیاں پیدا کرکے اور امیدواروں کے اوصاف اور اہلیت کا معیار مقرر کرکے ختم کیا جاسکتا ہے۔ ماہرین فقہ کے علاوہ جدید علوم وفنون سے آراستہ اہل فکر کی ایک جماعت بھی جو اجتہادی مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو' ایسے امور میں مجلس قانون ساز میں شامل ہو کر دوسرے ارکان کا ہاتھ بٹا سکتی ہے۔ چنانچہ علامہ نے اجتہاد کا حق کسی مذہبی گروہ کے بجائے اگر کسی مجلس قانون ساز کو دینے کی تجویز پیش کی ہے تو وہ ناقابل عمل نہیں۔

مجتہد کی قسمیں--- جہاں تک اجتہاد کی منہاج (Method) کا تعلق ہے' علامہ نے مجتہد کی

تین قسمیں بتائی ہیں :-

۱۔ مجتہد مطلق' یعنی تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزاد۔ یہ مجتہد کسی مکتب فکر کے دائرے میں محصور ہو کر نہیں بلکہ مکمل طور پر آزاد رہ کر اجتہاد کرتا ہے جیسے امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہاء۔

۲۔ مجتہد منتسب جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر رہ کر ہی اجتہاد کرتا ہے۔ اسے اجتہاد مقید بھی کہتے ہیں۔

۳۔ تیسری قسم اس مجتہد کی ہے جو در حقیقت ہے تو مقلد لیکن جس مسئلے کے متعلق ائمہ مذہب خاموش ہیں' صرف اس کے بارے میں اجتہاد کرتا ہے۔ مجتہد کی یہ درجہ بندی مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے خطبات اقبال کی روشنی میں کی ہے"(۸)۔

جمود کے اسباب

علامہ نے مذکورہ زیر بحث خطبے میں ان اسباب سے بھی گفتگو کی ہے جو ذہنی جمود کا باعث بن گئے۔ انہوں نے بعض مغربی محققین کے ان نتائج سے اتفاق نہیں کیا جن کی رو سے ترکی اثرات بھی اس ذہنی روش کا سبب بنے' اس لیے کہ ترکی اثرات کے ظاہر ہونے سے صدیوں پہلے مذاہب فقہ قائم ہو چکے تھے۔

علامہ کے نزدیک معتزلہ کی عقلی تحریک بھی اس طرز فکر کا ایک بڑا سبب بنی کیونکہ انہوں نے بعض ایسے حساس معاملات پر بحثوں کا آغاز کیا جن کی براہ راست زد بنیادی عقائد پر پڑتی تھی یا ایسا سمجھ لیا گیا تھا۔ علامہ لکھتے ہیں :

"کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ بعض عقلیین کے بے روک غور و فکر سے' قدیم طرز فکر کے علماء یہ سمجھے کہ تحریک عقلیت ایک انتشار خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظام مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا"(۹)۔

چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ اپنے عقائد پر سختی سے کاربند ہوتے چلے گئے' اور ہر پرخلوص کوشش کو بھی انہوں نے مشکوک انداز میں دیکھنا شروع کر دیا جو اسلام کے فکری اور اجتہادی سرمائے میں اضافے کا سبب بن سکتی تھی۔

دوسرا سبب رہبانی تصوف تھا جو غیر اسلامی اثرات کے تحت پروان چڑھا اور اس روش کا

ایک سبب بنا۔ علامہ کے نزدیک مذہبی نقطۂ نگاہ سے یہ ایک بغاوت تھی جو فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف پیدا ہوئی اور جس نے مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ اپنی طرف کھینچ لیے جو بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔

تیرہویں (۱۳) صدی کے وسط میں تاتاری حملوں نے مسلمانوں کے علوم و فنون کے سب سے بڑے مرکز کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا۔ یہ ایسا ہولناک سانحہ تھا جس نے اسلامی سلطنت کی بنیادیں متزلزل کر دیں' یہاں تک کہ مورخین اسلام کے مستقبل کو مایوسی کی نظروں سے دیکھنے لگے۔ ایسے حالات میں فقہائے متقدمین کے چھوڑے ہوئے سرمائے میں اضافے کی تدبیر تو کیا ہوتی' اس کو محفوظ کر لینا ہی اصل فرض سمجھ لیا گیا۔ اسی حد سے بڑھی ہوئی احتیاط پسندی نے تقلید کی جڑوں کو زیادہ مضبوط بنایا۔ علامہ نے ان رویوں کا تجزیہ کرتے ہوئے فکر انگیز نتیجہ نکالا ہے جو نصف صدی سے زائد عرصہ گزر جانے کے باوجود' آج بھی اس فکری بحران میں ہماری رہنمائی کر سکتا ہے:

"اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیاء خود ساختہ ذرائع سے کریں"۔(۱۰)

اس کے بعد علامہ نے اپنے کسی ہم عصر مفکر کا نام لیے بغیر' اس کا یہ قول نقل کیا ہے:

"تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسودہ کر دیا ہو' ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی۔"

حدیث معاذؓ کے علاوہ ایک اور حدیث مبارکہ سے بھی اجتہاد کے بارے میں واضح اشارت ملتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا:

"حاکم فیصلہ کرنے میں پوری طرح اجتہاد کرے۔ اگر اس کا فیصلہ درست ہو گا تو دہرا ثواب ملے گا اور غلطی کی صورت میں ایک اجر ملے گا(۱۱)۔

مذکورہ حدیث کا حوالہ دینے کے بعد ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں:

"ہم معلوم کر چکے ہیں کہ آپؐ اجتہاد کو پسند ہی نہیں فرماتے تھے بلکہ اسے دین کی ایک ناگزیر ضرورت سمجھتے اور اس کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ خلافت راشدہ کے دوران ہی میں جب مسلمانوں کی سیاسی فتوحات کے باعث اسلامی ثقافت کا تصادم قبطی' رومی'

ایرانی اور دیگر ثقافتوں سے ہوا تو نتیجہ" زندگی کے ہر شعبے میں بیسیوں مسائل ایسے پیدا ہوئے جنہیں اجتہاد ہی کے ذریعے حل کیا جاسکتا تھا"(۱۲)۔

خلفائے راشدین نے بھی حضورؐ کے ان احکامات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے زمانے کے مسائل کے حل کے لیے اسلام کے اس حرکی اصول سے کماحقہ' فائدہ اٹھایا۔ جناب ابوبکر صدیقؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

"کلالہ کے متعلق میں اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں۔ اگر فیصلہ درست ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کی رہنمائی سے ہے' اور اگر غلط ہے تو یہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کا رسولؐ اس سے بری ہیں۔"

ڈاکٹر صبحی محمصانی نے اپنی کتاب "فلسفہ شریعت اسلام" میں بعض خلفاء' ائمہ اور فقہائے اسلام کے ایسے فیصلوں کا ذکر کیا ہے جب تغیر و تبدل زمانی و مکانی کے پیش نظر بعض قانونی نظائر یا ان کے کسی حصے کو تبدیل کیا گیا۔ رسولؐ اللہ کے زمانے کے مقابلے میں حضرت ابوبکرؓ نے شرابی کی سزا بڑھا کر چالیس کوڑے مقرر کی۔ حضرت عمرؓ نے اس سزا کو اسی (۸۰) کوڑوں تک بڑھا دیا۔ قرآن میں صدقات کے مال میں مولفتہ القلوب کا حصہ رکھا گیا ہے۔ رسولؐ اکرم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں اس پر عمل ہوتا رہا۔ فاروق اعظمؓ نے یہ کہہ کر اسے بند کر دیا کہ اب ملک میں ایسی خوشحالی پیدا ہو چکی ہے کہ مولفتہ القلوب کے لیے الگ امداد کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے(۱۳)۔

اسی طرح قرآن مجید میں صاف حکم ہے کہ مسلمان' کتابیہ یعنی یہودی اور عیسائی خواتین سے نکاح کر سکتے ہیں۔ خلافت فاروقی میں رومی خواتین کے حسن و جمال کے باعث ان سے نکاح کرنے کا رجحان بڑھ گیا تھا' اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرما دی۔ لوگوں نے کہا کہ قرآن میں تو یہ جائز ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہاں! شرعاً یہ اب بھی جائز ہے اور مباح ہے' لیکن اگر تم لوگوں میں رومی عورتوں سے نکاح رچانے کا رجحان اسی طرح بڑھتا رہا تو دوشیزگان عرب کا انجام کیا ہوگا؟ اس لیے میں حکماً" اسے ممنوع قرار دیتا ہوں۔

اس حکم میں کیا حکمت پوشیدہ تھی؟ قرآن میں کوئی حکم مذکور ہے مگر وہ نہ فرض ہے نہ واجب' بلکہ وہ صرف مباح اور جائز ہے تو ایک اسلامی ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ محسوس کرتی ہے کہ مباح کا استعمال معاشرے میں فساد کا باعث بن رہا ہے تو اسے ممنوع قرار

دے سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا کتابیہ (رومی) عورتوں سے نکاح کو ممنوع قرار دینا اسی اصول پر مبنی تھا(۱۴)۔

حضرت بلال بن حارثؓ نے حضورؐ سے درخواست کر کے ایک قطعہ اراضی حاصل کیا تھا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے حضرت بلالؓ سے پوچھا کہ تمہارے پاس جو اراضی ہے' کیا وہ تمہاری ضرورت اور کاشت کاری کی ہمت سے زیادہ نہیں ہے؟ حضرت بلالؓ نے جواب دیا ہاں! اس پر جناب عمرؓ نے فرمایا دیکھو جتنی زمین تم کاشت کر سکتے ہو' اسے اپنے پاس رکھو اور باقی ہمارے سپرد کر دو۔ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان سے فالتو زمین لے کر مسلمان کاشت کاروں میں تقسیم کر دی(۱۵)۔

جناب علی المرتضیٰؓ نے منصب خلافت سنبھالتے ہی ایسی تمام جاگیروں اور جائدادوں کو ضبط کر لیا جن پر رؤساء اور امراء ناجائز تسلط جما بیٹھے تھے۔ ان ضبط شدہ املاک کو مستحقین میں تقسیم کر کے جناب علیؓ نے فرمایا:

> "مجھے جو بھی ایسا فرد ملے گا جس کی جائداد کے لالچ میں عورتوں نے اس سے شادیاں کی یا اس نے جائداد کے ذریعے لونڈیاں خریدی ہوں' میں اسے اس کے تمام مال و جائداد سے محروم کروں گا' اس لیے کہ انصاف کا تقاضا یہی ہے۔"

حضرت علیؓ کا طرز عمل اب فقہ کی کتابوں میں "کتاب البغاۃ" میں عام طور پر درج ملے گا۔ اسلحہ کے سوا مسلمان باغی کی دیگر گرفتار شدہ جائداد کو وہ مال غنیمت نہیں بناتے تھے' بلکہ بھگوڑوں کا تعاقب تک نہ کرتے تھے۔ اس پر بعد میں تو کم عمل ہوا لیکن مسلمان باغی کو غلام نہ بنا سکنا' ایسا فیصلہ تھا جو ذہنوں میں راسخ ہو گیا ہے(۱۶)۔

عالم اسلام میں اجتہاد کی کوششیں

خلفائے راشدین کے عہد میں کیے جانے والے ان چند اجتہادی فیصلوں کے مختصر جائزے سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ کے بعد ان کے قریب ترین اصحابؓ نے بھی' جو مسند خلافت پر فائز ہوئے' اجتہاد کی اہمیت کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ اپنے فیصلوں میں اسے ایک اصول کی حیثیت دی جس کے بعد میں آنے والے زمانوں پر بھی دور رس اثرات مرتب ہوئے۔

اسلام کی عالمگیر تحریک کو سب سے زیادہ نقصان ملوکیت سے پہنچا۔ علامہ کے نزدیک اسلام'

حریت' مساوات اور اتحاد کا دوسرا نام ہے۔ غلامی' اسلام کی نفی ہے' اور ایک مسلمان اگر آزاد نہیں تو وہ صحیح معنوں میں مسلمان نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ترکی میں خلافت اور غلامی کے خلاف نعرۂ آزادی بلند ہوا تو علامہ اس سے بہت متاثر ہوئے اور اسے عالم اسلام کے لیے خوش آئند قرار دیا۔ علامہ کے نزدیک ان حالات میں ترکی واحد اسلامی ملک ہے جس نے جرات سے کام لے کر سب سے پہلے کہنہ روایات کی زنجیروں کو توڑنے کی کوشش کی اور فرسودہ عقائد کو سینے سے لگا کر ہر حال میں جتے جانے کے باطل تصورات کو ترک کرکے زندگی کے نئے تقاضوں کا سامنا کرنا سیکھا۔ ترقی پسند مفکر ضیا گوکلپ کے خیالات نے مصطفیٰ کمال' عصمت انونو' خالدہ ادیب خانم' رؤف بے اور ڈاکٹر عدنان وغیرہ کو بہت متاثر کیا۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے انقلاب برپا کرکے جدید ترکی کی بنیاد رکھی۔ مصطفیٰ کمال' جسے سلطان کی قائم کردہ عدالت نے اس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ سزائے موت کا حکم سنا دیا تھا' اور شیخ الاسلام کے فتوے کی رو سے جس کا قتل باعث ثواب تھا' ترکی کے پہلے صدر منتخب ہوئے۔ نئی مجلس آئین ساز نے خلافت منسوخ کرکے شیخ الاسلام کے عہدے کو ختم کر دیا اور امور مذہبی کا شعبہ وزیراعظم کے سپرد کر دیا۔ ان' اور بہت سے دوسرے انقلابی اقدامات نے مصطفیٰ کمال کو ترکی کے باہر اور خاص طور پر محکوم ہندوستان میں ہر دلعزیز بنا دیا۔ پروفیسر وارث میر نے اپنے بعض کالموں میں بڑی حقیقت پسندی سے عالم اسلام میں رونما ہونے والی بیداری کی تحاریک کا جائزہ لیا ہے۔ خصوصاً جدید ترکی کے لیے مصطفیٰ کمال اور اس کے ساتھیوں کی جدوجہد' اقدامات اور اثرات کے بارے میں اپنے مطالعے کے نتائج کو بڑی دیدہ ریزی سے پیش کیا ہے(۱۷)۔

علامہ کی اس انقلاب کے ایک نہایت اہم پہلو پر نظر ہے۔ فرماتے ہیں:

(جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے) "ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت' بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔" اس کے بارے میں علامہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سرتا سر درست ہے' اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی"(۱۸)۔

برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کے ساتھ ہی ان کے دینی و فکری انحطاط کا بھی آغاز ہوا۔ اس پس ماندہ معاشرے میں احیائے دین کے سلسلے میں سب سے اہم کردار شاہ ولی اللہؒ کا

ہے جنہوں نے "حجتہ اللہ البالغہ" میں اپنے دینی افکار پیش کر کے معاشرتی برائیوں کے سدباب کی کوشش کی۔

"مسلمانوں کے زوال پذیر معاشرے کی برائیوں اور قیصریت و کسرویت کے نتائج کے تجزیہ میں وہ اپنے وقت سے بہت آگے تھے۔ فقہی احکام کی تعبیر و تفسیر میں' اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کے بارے میں ان کی رائے بہت معروف ہے کہ ہمارے زمانے کے سادہ لوگ اجتہاد سے بالکل برگشتہ ہیں۔ اونٹ کی طرح ناک میں نکیل پڑی ہے اور وہ کچھ نہیں جانتے کہ کدھر جا رہے ہیں" (۱۶)۔

۱۸۵۷ء میں جب مغلیہ حکومت کا زوال ہوا اور انگریز حکومت کے زیر تسلط مسلمانوں کو معاشی مفادات کے ساتھ ساتھ اپنے عقائد کے تحفظ کی فکر بھی دامن گیر ہوئی تو ایسے کٹھن وقت میں سرسید احمد خان ایک ایسے رہنما کے طور پر ان کی مدد کے لیے آگے بڑھے جس نے نہ صرف خوف و ہراس کی فضا میں ان کے اعتماد کو بحال کرنے کی کوشش کی بلکہ وقت کی رفتار کا ساتھ دینے کے لیے ان کو جدید علوم کی تحصیل کی دعوت بھی دی۔ سرسید ایک باعمل انسان تھے اور عمل پیہم اور عزم و ہمت پر یقین رکھتے تھے۔ مسلمانان برصغیر کی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس میں انہوں نے بھرپور رہنمائی کا فریضہ ادا نہ کیا ہو۔ انہوں نے تقلید پرستی کی زبردست مخالفت کی اور مسلمانوں کو عصر حاضر کے چیلنج کو قبول کرکے آگے بڑھنے کا درس دیا۔ سرسید احمد خاں کی اس تحریک کو علامہ اقبال نے ایک عظیم جدوجہد میں تبدیل کر دیا جس کے نتیجے میں برصغیر میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام ممکن ہوا۔ علامہ کی شعری کاوشیں قابل قدر' لیکن فکر اسلامی کی تشکیل نو کے موضوع پر ان کے خطبات بھی یقیناً کسی کارنامے سے کم نہیں جن میں سے ایک خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" کو یہاں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

عصر حاضر میں اجتہاد طلب مسائل

اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت کو ہر دور میں تسلیم تو کیا گیا ہے لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو آج تک اس سلسلے میں جو کچھ ہوا ہے' وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ کسی بھی اصول یا نظریے کی افادیت کا اندازہ اس کے عملی اطلاق کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ گویا اصول کی پرکھ کی اصل

کسوٹی عمل ہی ہے۔ اور جہاں تک اصول اجتہاد کی عملی صورت کا تعلق ہے' ہماری تاریخ میں اس کا چرچا تو بہت ہوا ہے' لیکن حقیقت میں اس سے پہلو تہی کا رویہ ہی غالب نظر آتا ہے۔ اس رویے کے پیچھے چھپے ہوئے اسباب' اختلافات اور اغراض پر بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔

اسلامی فکر کی تاریخ پر علامہ کی گہری نظر تھی' اور یقیناً وہ ان اسباب سے بخوبی واقف تھے جو اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ بنتے چلے آئے تھے' لیکن اس کے باوجود اجتہاد پر ان کے اتنا زور دینے کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ اس اصول کو رہنما بنائے بغیر صحیح سمت میں سفر ممکن نہیں ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بعض اسلامی ممالک میں بہ صرف زر کثیر فقہ کی انسائیکلوپیڈیا مرتب و مدون کرنے کے منصوبوں کا ذکر کیا ہے' اور خاص طور پر مصر میں اصول فقہ پر کیے جانے والے محققانہ کام کو ستائش کی نظر سے دیکھا ہے کیونکہ ان کے نزدیک مصر میں اسلامی قانون پر کام کرنے والے حضرات فقہ اسلامی میں مہارت کے ساتھ ساتھ دنیا میں جدید ترقی یافتہ ممالک کے دساتیر و قوانین سے بھی براہ راست واقف ہیں۔ اس بنا پر انہوں نے اسلامی قوانین کا برطانیہ' فرانس' امریکہ اور روس وغیرہ کے قوانین کے ساتھ تقابلی مطالعہ بھی کیا ہے(۲۰)۔ بلاشبہ یہ پیش رفت امید افزا ہے' بشرطیکہ ایسے تحقیقاتی منصوبے محض حکومتوں کی سیاسی مصلحتوں سے آزاد رہ کر صحیح اسلامی روح کے مطابق مکمل کیے جائیں۔

مولانا محمد طاسین نے اپنے ایک مضمون (۲۱) میں ان اہم اجتہاد طلب مسائل کی نشاندہی کی ہے جو عام طور پر ہر جگہ مسلمان معاشروں کو درپیش ہیں اور مختلف مکاتب فکر کے درمیان ان پر اختلافات پائے جاتے ہیں' مثلاً معاشی مسائل میں جیسے ربو اور سود کا مسئلہ' بیمہ اور انشورنس کا مسئلہ' قومیانے (Natinalization) کا مسئلہ' تجارتی کمپنیوں کے حصص و شیئرز کی خرید و فروخت وغیرہ' عوامل پیدائش' دولت اور تقسیم دولت کا مسئلہ' اموال زکوۃ۔ معاشرتی مسائل میں جیسے مخلوط تعلیم' معاشرے میں عورت کی حیثیت' خواتین کی ملازمت' شہادت وغیرہ کے مسائل۔ سیاسی مسائل میں جیسے اقتدار اعلیٰ' موروثی اور منتخب حکومت اور طرز حکومت کا مسئلہ' انتخابات' ووٹر اور امیدوار کی اہلیت' سیاسی جماعتوں کے مسائل' مارشل لاء اور بنیادی حقوق کا مسئلہ' نام نہاد اسلامی معاشروں میں حدود کے نفاذ کا مسئلہ۔ اسی طرح خاندانی منصوبہ بندی' اعضاء کی پیوند کاری' آنکھوں کا عطیہ' پوسٹ مارٹم اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی جیسے اور بہت سے الجھے ہوئے مسائل اجتماعی اجتہاد کے محتاج ہیں۔

حواشی

۱۔ اجتہاد اور اجتہادی مسائل مطبوعہ حکمت قرآن جولائی ۱۹۸۸ء

۲۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی

۳۔ اجتہاد۔ حل مسائل کی اسلامی منہاج از سید عبدالشکور، فکر و نظر مارچ ۱۹۸۲

۴۔ اجتہاد اور اجتہادی مسائل

۵۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

۶۔ خطبات اقبال پر ایک نظر از مولانا سعید احمد اکبر آبادی صفحہ ۶۶۔ ۶۷

۷۔ جامع المسانید۔ تدوین فقہ۔ مولانا مناظر احسن گیلانی

۸۔ خطبات اقبال پر ایک نظر

۹۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ ۲۳۰

۱۰۔ ---- ایضاً ---- صفحہ ۲۳۳

۱۱۔ بخاری و مسلم اور المشکواۃ

۱۲۔ اسلامی ثقافت صفحہ ۱۲۳ مطبوعہ فیروز سنز لمیٹڈ لاہور

۱۳۔ بحوالہ پروفیسر وارث میر "عصر حاضر کے تقاضے، اقبال اور اجتہاد، روز نامہ "جنگ" لاہور۔ اپریل ۱۹۸۷ء

۱۴۔ بحوالہ خطبات اقبال پر ایک نظر صفحہ ۷۸

۱۵۔ یحییٰ بن آدم ۔ کتاب الخراج "طبع مصر بحوالہ اسلامی ثقافت

۱۶۔ بحوالہ حضرت علی بن ابی طالبؓ از ڈاکٹر محمد حمیداللہ

۱۷۔ پروفیسر وارث میر کے ان فکر انگیز کالموں کو ان کی موت کے بعد کتابی صورت میں "حریت فکر کے مجاہد" کے عنوان سے شائع کیا گیا ہے۔

۱۸۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

۱۹۔ حریت فکر کے مجاہد۔ وارث میر

۲۰۔ خطبات اقبال پر ایک نظر

۲۱۔ اجتہاد اور اجتہادی مسائل صفحہ ۳۳

اقبال کا تصور مذہب

ڈاکٹر آصف اقبال خاں

فکر اقبال کا بنیادی موضوع اسلام ہے۔ اقبال کے ہاں مذہب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ مذہب ہی کو انسانی زندگی کے مکمل اظہار کے قابل قرار دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے مذہبی افکار پر بھی مغربی مفکرین کا اثر نظر آتا ہے' خصوصاً صوفی وارده کی نوعیت' مذہبی زندگی کے نفسیاتی پہلو اور فلسفیانہ اصطلاحات کے استعمال میں معاصر مغربی فلسفے سے بہت کچھ مستعار لیا گیا ہے۔ تاہم فکر اقبال کا مطمح نظر اور منزل مقصود' کم و بیش' قرون وسطیٰ کے عظیم مسلمان فلاسفہ کے نقطۂ نگاہ سے ہم آہنگ رہتے ہوئے مذہب اور جدید سائنس اور منطق کے درمیان مطابقت اور توازن کا حصول ہی ہے۔ اسلام میں دینی فکر کی تعمیر نو (Reconstruction of Religious thought in Islam) میں یہی بنیادی مقصد ایک راہنما اصول کے طور پر اقبال کی فکر پر حاوی ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اپنے خطبات کے پیش لفظ میں خود یہ دعویٰ کیا ہے کہ "یہ کتاب دراصل عصر حاضر کی فکری پیش رفت اور ترقی کی روشنی میں اسلام کی فکری روایت کے پیش نظر اسلامی مذہبی فکر کی تعمیر نو کی ایک کوشش ہے" چنانچہ اس حقیقت کا ادراک لازم قرار پاتا ہے کہ عملی' سائنسی اور ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس سعی سے بہتر نظریات پیش کرنا ممکن ہے' چنانچہ اقبال فکری ارتقاء کی ضرورت کے پیش نظر ایسی تحقیق و جستجو کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جس کے نتیجے میں سائنس اور مذہب میں ہم آہنگی سے متعلق نئے باب سامنے آتے رہیں۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال کے پاس فلسفہ جدید اور سائنسی ترقی کی روشنی میں مذہبی فکر کی تفسیر اور تعمیر نو کا کوئی معقول جواز موجود ہے۔ اسلامی فکر کی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں غزالی' ابن خلدون اور ابن تیمیہ اسی نوع کے رجحانات کے خلاف مصروف عمل رہے ہیں۔

اس سلسلے میں دو اہم نکات کو پیش نظر رکھنا مناسب نظر آتا ہے:۔
۱۔ کیا خود اسلامی تعلیمات کے اندر ایسی تعبیرِ نو کی گنجائش موجود ہے؟ (خصوصاً اسلام کے اپنے حقیقت پسندانہ متحرک و مستعد اور ترقی پسندانہ موقف کے حوالے سے)
۲۔ مغرب کی مادی ترقی کے مقابلے میں بیسویں صدی کے مسلمانوں کی معاشی' سیاسی' علمی اور سائنسی پسماندگی

بلاشبہ اقبال سے یہ توقع رکھنا عبث ہے کہ وہ رسوم پرستی' علم دشمنی' جہالت اور تعصب جیسے رجعی رجحانات کا ساتھ دیں گے۔ ممکن ہے کہ ان کی فلسفے اور مذہب میں ارتباط کی سعی کے عملی محرکات ہوں۔ بظاہر ان کے سامنے بنیادی مقصد امت مسلمہ کی نشاۃ ثانیہ ہے جس کے حصول کے لیے وہ تنزل پسند طاقتوں کے خلاف پیہم مصروف پیکار ہیں۔

ہمیں یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کیا فلسفے کا کوئی عقلی اور منطقی طریقہ مذہب کے میدان میں موزونیت کے ساتھ لاگو کیا جاسکتا ہے۔ اقبال نے اس مسئلے کا حل' مذہبی واردہ کے اندر علمی واردہ کی (Cognition) اور مقرون (Concrete) ماہیت میں ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت ازلی (Ultimate Reality) کو عقل محض کی پہنچ سے دور سمجھتے ہیں اور عظیم صوفی شاعر رومی کے مانند قوت متخیلہ کے مقابلے میں ایمان کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں جس کی علمی حیثیت ایک عملی تجربے کی سی ہے۔ اس لحاظ سے وہ وائیٹ ہیڈ (A.N. White Head) کے اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں جس میں انہوں نے مذہب کو ایسے عمومی حقائق کا مجموعہ قرار دیا جنہیں پوری گیرائی سے جان لینے اور پوری سچائی سے مان لینے سے کردار میں ایک انقلاب بپا ہو جاتا ہے۔ اقبال نے مذہب کے اسی عملی پہلو کے پیش نظر اس کے اصولوں کے لیے عقلی بنیادوں کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا۔

مذہب اور فلسفے میں مطابقت کا مسئلہ فکر اقبال میں عقل اور وجدان میں باہمی موافقت اور مفاہمت کا رنگ اختیار کر جاتا ہے۔ بظاہر طریقہ کار اور دائرۂ کار کے حوالے سے دونوں میں واضح تفاوت پایا جاتا ہے۔ تاہم ان کا مطمح نظر یکساں اور مشابہ ہے' یعنی حقیقت کی جستجو اور ادراک۔ اسی نقطۂ نگاہ سے اقبال نے معتزلہ کے اس موقف پر تنقید کی ہے جو مذہب کو منطقی تصورات کے قالب میں ڈھال کر ایک منفی نہج پر ڈال دیتے ہیں۔ انہیں یہ احساس ہی نہیں ہوتا کہ علم کے میدان میں قوت متخیلہ کو تجربے سے ممیز کرنا ممکن نہیں۔ غزالی سے اقبال کے اختلاف کی بڑی

وجہ بھی یہی ہے جو عقل اور وجدان کے لیے ہیئت اور اطلاق کے حوالے سے مختلف حلقہ ہائے اختیار تجویز کرتے ہیں۔ اسی طرح کانٹ کے برعکس اقبال نے قوت متخیلہ کے دائرۂ عمل کو محدود کرنے کے خلاف دلائل پیش کیے ہیں۔

مذہب اور فلسفے، فکر اور وجدان کے درمیان ارتباط ثابت کرنے کے بعد ہی اقبال کے لیے اسلام کی مذہبی فکر کی جدید خطوط پر تعمیر نو ممکن ہو سکتی ہے، لیکن اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے فلسفے اور مذہب کو برابر کا رتبہ تفویض کر دیا ہے۔ بظاہر اقبال کے فکری نظام (اگر اسے فکری نظام کہا جا سکے تو) میں انسانی زندگی کی ہمہ جہت اور مسلسل ترقی اور نشو ونما کے سلسلے میں داخلی علم (Inner Knowledge) کو ایک اعلیٰ مقام حاصل ہے۔

ز انجم تا بہ انجم صد جہاں بود
خرد ہر جا کہ پرزد آسماں بود
ولیکن چوں بخود نگریستم من
کران بیکراں درمن نہاں بود
(پیام مشرق)

چنانچہ اقبال نے عقل کے بارے میں کہا کہ۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے!
(بال جبریل)

اور پھر عشق اور عقل کا موازنہ کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ۔

غربیاں را زیرکی ساز حیات
شرقیاں را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود
نقشبند عالم دیگر شود

خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیزدہ
(جاوید نامہ)

عشق' ایمان اور داخلی فکر ایسی اصطلاحات ہیں جو فلسفے سے زیادہ مذہبی فکر میں مستعمل ہیں' لیکن اقبال نے جیسے مذہب کی تصویر کشی کی ہے' وہ روشن ضمیر اور ترقی پسندانہ زندگی کا ایک ایسا ضابطہ بھی پیش کرتا ہے جس میں انسان کے لیے دنیا اور عاقبت' ہر دو میں لامحدود امکانات پائے جاتے ہیں۔ در اصل اقبال کا تمام فلسفہ اسلام کی عملی مقصدیت' حقیقت پسندی اور پیہم سعی و عمل کو فکری اور منطقی بنیادیں فراہم کرنے کی ایک جرات مندانہ کوشش ہے۔ اسلام انسانی زندگی کے تجربی' عقلی اور الہامی تینوں پہلوؤں کو اہمیت دیتے ہوئے حقیقی اور تخیلاتی (Real and Ideal) اور مادی اور روحانی کا فرق مٹا ڈالتا ہے۔ چنانچہ یہ نقطۂ نظر قدیم یونانی فلسفے کے خالصتاً نظری طریقہ استدلال اور میکانکی عقلیت پسندی (Mechanical Rationalism) کے رد میں ایک ایسا نظریہ پیش کرتا ہے جس میں عصر حاضر کے انسان دوستی' استقرائی سائنس' اور ارتقائی فلسفے کے جراثیم پائے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تشکیل جدید کے عمل میں اقبال نے جدید مغربی فکری روایت (خصوصاً ولیم جیمز) سے اصطلاحات اور استدلال مستعار لیتے ہوئے کوئی عار محسوس نہیں کی۔

بلاشبہ فکر اقبال کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا اسلامی فکری روایت سے اٹوٹ رشتہ اور تعلق ہے۔ خصوصاً جنید بغدادیؒ' سہروردیؒ' الجیلیؒ' مجدد الف ثانیؒ اور رومیؒ وغیرہم کے افکار نے فکر اقبال پر انمٹ اثرات چھوڑے ہیں۔ انہی علماء کے زیر اثر انہوں نے زندگی سے بھرپور متحرک فلسفہ پیش کیا اور معاصر تصوف کے نفس کشی اور ترک دنیا کے رجحانات کے خلاف جدوجہد کا آغاز کیا۔ چنانچہ انہوں نے خدا' خودی' کائنات' جسم و روح کے تعلق اور عقل و عشق کے بارے میں ایسے نظریات پیش کیے جن میں اسلام کو ایک زندہ اور ارتقاء پسند مذہب کے طور پر ایک ترقی پذیر اور متغیر زندگی کا مظہر قرار دیا۔

اقبال کا تصور خودی جو ان کے فلسفے کا اصل محور بھی ہے' ایک فعال عملی زندگی کی نشاندہی کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے قوت' کشمکش' تجربات اور افعال کے ایک لگاتار سلسلے سے تشبیہ دیتے ہوئے' نئے مقاصد کی راہنمائی میں ہر آن آگے بڑھتے رہنے کا درس دیتے ہیں۔ دراصل

اقبال کے لیے خودی مستقل اور مسلسل ارتقاء پذیر رہتی ہے جس کے لیے ہمہ وقت نئے سے نئے مقاصد تخلیق ہوتے رہتے ہیں۔

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم
(اسرار خودی)

زندگی اور عمل کی آپس میں تطبیق کے حوالے سے اسے قانون قدرت کا مقام دیا۔

در عمل پوشیدہ مضمون حیات
لذت تخلیق قانون حیات
(اسرار خودی)

ایک متحرک مذہبی تصور کے تناظر میں تغیر پذیر اور پھلتی پھولتی کائنات کی نوعیت کے بارے میں کہا۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں
(بال جبریل)

اور پھر۔

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است
(پیام مشرق)

اگر کوئی مذہب بحیثیت ضابطہ حیات فرد اور کائنات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کا دعویدار ہے تو اسے خودی اور دنیا کی نوعیت اور دائرۂ عمل کی مخصوص صورت حال کا مکمل ادراک حاصل کرنا ہوگا' اور یہی طرز عمل مذہب کی عملی کامیابی کا ضامن ہے۔

فکر اسلامی کا ترقی پسندانہ رجحان' قانونی اور سماجی حوالے سے اور زیادہ اجاگر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے فلسفے میں اصول اجتہاد کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس سلسلے میں وہ معاصر مغربی ناقدین کے اس اعتراض کو غلط قرار دیتے ہیں کہ اسلامی شریعت جمود کا شکار ہے اور اس میں ارتقاء کی گنجائش ناپید ہے۔ اپنے نقطۂ نگاہ کے حق میں وہ اسلام کی ترقی پسندانہ سوچ

اور بامقصد حکمت عملی کو ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہیں جس کے نتیجے میں دنیا کے مختلف النوع معاشروں میں اسلامی فکر و عمل کو پہنچنے اور قدم بڑھانے میں کبھی وقت پیش نہیں آئی۔ دراصل طلوع اسلام کے وقت عرب معاشرہ خصوصاً اور باقی دنیا عموماً شدید بدحالی کا شکار تھی۔ چنانچہ اسلام کا انسان دوست پیغام اپنی ارفع مذہبی، فکری اور ثقافتی اساس کے باوصف ان زوال پذیر معاشروں کے لیے بڑی دلکشی کا حامل تھا۔ اسلام کی اس انقلابی روح کا اقبال کو مکمل ادراک تھا جس نے چند برس کے قلیل عرصے میں پرانے دور کی فرسودہ اقدار کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور صدیوں سے مغلوب اور مجبور لوگوں کو انسانی حقوق سے روشناس کروایا، روایات کی چکی میں پسے عام انسان کا سماجی رتبہ بلند کیا اور استحصالی قوتوں کو شکست فاش دی۔ دولت اور سماجی مرتبے کی بنیاد پر قائم امتیازات کا خاتمہ کر کے معاشرتی ناانصافیوں کا ازالہ کیا۔ اسی ترقی پسندانہ اور باعمل اسلام میں اقبال تمام انسانی مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔ اسلام کی، بحیثیت مذہب، عملیت اور مقصدیت پوری کائنات میں، اور کسی بھی معاشرتی ماحول کے ساتھ مطابقت قائم کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اسلام کے آزادی و حریت، سماجی برابری اور انسانی بھائی چارے کے پیغام سے متاثر ہو کر فرد کے لیے جسمانی، ذہنی اور روحانی اختیار کا دعویٰ کیا۔

حریت زاد از ضمیر پاک او
ایں مئے نوشیں چکید از تاک او

ناشکیب امتیازات آمدہ
در نہاد او مساوات آمدہ
عصر نو کایں صد چراغ آوردہ است
چشم در آغوش او وا کردہ است

(رموز بے خودی)

○

نظم "صقلیہ" (جزیرہ سسلی): ایک بند کی تشریح

ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

جزیرہ صقلیہ (سسلی) اٹلی کے جنوب میں بحیرہ روم میں واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۹۸۶۰ مربع میل ہے۔ آٹھویں صدی ق م میں اس پر یونانی قابض تھے۔ دوسری صدی ق م میں اس پر کارتھج کا غلبہ ہو گیا۔ پھر ایک مدت تک یہ جزیرہ سلطنت روم میں شامل رہا۔ مسلمانوں نے سب سے پہلے امیر المومنین حضرت عثمان غنیؓ کے زمانہ خلافت (۶۵۳ء) میں اس پر حملہ کیا۔ ان کا آخری حملہ ۸۲۷ء میں ہوا اور دولت اغالبہ کے فرمانروا زیادۃ اللہ اول کے قاضی القضاۃ اسد بن فرات کی سرکردگی میں انہیں فتح حاصل ہوئی۔ ۹۱۶ء تک یہاں اغالبہ کی حکومت رہی۔ پھر تقریباً تیس برس تک مصر کے فاطمی حکمران اس پر متصرف رہے' اس کے بعد یہ ۹۴۷ء تا ۱۰۳۹ء کلبی خاندان کے زیر حکومت رہا۔ ۱۰۵۲ء میں نارمنوں نے راجر کی سرکردگی میں حملہ کیا۔ چالیس برس تک جنگوں کا سلسلہ جاری رہا' آخر پورا جزیرہ نارمنوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۱۲۸۵ء میں یہ شاہ اراگان (سپین) کے زیر تسلط آگیا اور ۱۳۴۲ء میں فرانس کے قبضے میں چلا گیا۔ گویا پورے چار سو سال یہ جزیرہ سیاسی افراتفری کا شکار رہا اور آخر میں اٹلی کا حصہ بن گیا' اور آج تک اسی کا حصہ ہے۔

مسلمان' سسلی میں دو سو برس کے لگ بھگ برسر اقتدار رہے' یہ مدت گو مختصر ہے لیکن اس دوران یہ جزیرہ تہذیب و ثقافت اور علم و فن کا گہوارہ رہا۔ یہاں بڑے بڑے عالم و فاضل پیدا ہوئے جنہوں نے قرآن' حدیث' فقہ' کلام' تصوف' تاریخ' سیرت' زبان' لغت' شعر و ادب اور دوسرے علوم و فنون جیسے طب' جغرافیہ اور سائنس وغیرہ پر بکثرت کتابیں لکھیں(۱)۔

نارمن حکمرانوں نے مسلم اقتدار کی بساط تو لپیٹ دی لیکن وہ مسلمانوں کے تہذیبی اثرات کو اپنی تمام تر مسلم دشمنی کے باوجود مکمل طور پر محو نہ کر سکے۔ صقلیہ کے عوام و خواص حتیٰ کہ

حکمرانوں کے اطوار، عادات، رہن سہن اور فن تعمیر وغیرہ پر مسلم نقوش ایک طویل مدت تک ثبت رہے۔ سسلی کا پہلا نارمن حکمران راجر اول (۱۰۹۱ء-۱۱۰۱ء) گو مسلمانوں کا سخت دشمن تھا، لیکن وہ اپنے احکام یونانی اور لاطینی کے ساتھ عربی میں بھی جاری کرنے پر مجبور تھا۔ یورپ میں کاغذ پر پہلی تحریر اس کی بیوی کا ایک حکم تھا جو بیک وقت عربی اور یونانی میں جاری ہوا۔ راجر دوم (۱۱۰۵ء-۱۱۵۴ء) کا نہ صرف لباس عربی طرز کا تھا بلکہ اس پر عربی زبان کی عبارات کی خطاطی سے تزئین و آرائش بھی کی گئی تھی۔ اس کے عہد میں سکے پر یہ عبارت کندہ تھی:

المعتز باللہ الملک المعظم رجار ثانی

لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ

سنہ ھ

اس کے بعد ولیم اول (۱۱۵۴ء-۱۱۶۶ء) تخت نشین ہوا اور سکے پر یہ عبارت لکھوائی:

الھارون بامر اللہ الملک المعظم (۲)

مشہور اندلسی جغرافیہ دان اور سیاح ابن جبیر (م ۱۲۱۴ء) ۱۱۸۴ء میں سسلی پہنچا۔ وہ اس وقت کے حکمران ولیم دوم کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ عمدہ اخلاق و کردار کا مالک ہے۔ اس کے خدمتگار، باورچی، دربان اور وزراء سب کے سب مسلمان ہیں(۳)۔ اس کا سرکاری نشان الحمدللہ حق حمدہ ہے، اس کے باپ ولیم اول کا الحمدللہ شکراً لانعمہ(۴)۔

علامہ اقبال جولائی ۱۹۰۸ء میں جب اعلیٰ تعلیم کی تکمیل کے بعد یورپ سے واپس وطن آئے تو راستے میں انھیں جزیرہ "صقلیہ" دکھائی دیا۔ اس نظارے نے ان کے دل و دماغ پر گہرا اثر چھوڑا اور ان کے تصور میں قرون اولیٰ کے مسلمانوں کے کاروان تہذیب کے تمام مراحل روشن ہو گئے۔ ماضی اور حال کے موازنے سے ان کا دل بھر آیا، کہاں وہ عروج اور کہاں یہ زوال! شدت غم سے ان کی آنکھوں سے جو آنسو گرے، وہ موتی بن کر لفظوں کی صورت میں ڈھل گئے، اور ان موتیوں کی لڑیاں مصرعوں اور شعروں کی شکل میں نظم "صقلیہ" (جزیرہ سسلی) کا عنوان اختیار کر گئیں۔ یہ نظم "بانگ درا" کے حصہ دوم کی آخری نظم ہے۔ یہ نظم چار بندوں اور سترہ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کا تیسرا بند یوں ہے۔

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر

نظم صقلیہ (جزیرہ سسلی) ایک بند کی تشریح

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر داغ رویا خون کے آنسو جہان آباد پر
آسماں نے دولت غرناطہ جب برباد کی ابن بدروں کے دل ناشاد نے فریاد کی
غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا (۵)

نظم "صقلیہ" شہر آشوب کی صورت میں ہے۔ اس کے مذکورہ بند میں علامہ اقبال نے عالم اسلام کے سیاسی زوال کے حوالے سے بغداد' دلی' غرناطہ اور صقلیہ ایسے مقامات کی تباہی پر اظہار رنج و غم کرنے والے شعراء کا ذکر کیا ہے جن میں بالترتیب بلبل شیراز یعنی شیخ سعدی شیرازی' نواب مرزا خان داغ' ابن بدروں (؟) اور خود اقبال شامل ہیں۔

مرثیہ سقوط بغداد

شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی ۱۱۸۴ء میں شیراز میں پیدا ہوئے' جامعہ نظامیہ بغداد میں تعلیم حاصل کی' ایک مدت تک مختلف دیار و امصار کی سیاحت میں مصروف رہے۔ شیخ سعدی بہت بڑے دانا' حکیم و شاعر اور نثر نگار تھے۔ اپنی تصانیف "گلستان" اور "بوستان" کی بدولت مشرق و مغرب میں شہرت عام پائی اور بقائے دوام سے سرفراز ہوئے۔ غزل کے علاوہ قصیدے اور مرثیے کی اصناف میں بھی طبع آزمائی کی اور نثر کو ایک نئے لہجے سے آشنا کیا۔

عصر سعدی میں خلافت عباسیہ روبہ زوال تھی' اندرونی خلفشار اور بیرونی حملوں نے مل جل کر خلافت کو نحیف و نزار اور مرکز خلافت بغداد کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ دو سال تک دریائے دجلہ کے طوفانی سیلاب اور دیگر حوادث زمانہ بلائے جان بنے رہے۔ رہی سہی کسر تاتاریوں کی بے پناہ یلغار نے پوری کر دی۔

۱۰ جمادی الثانی ۶۴۰ھ کو آخری عباسی فرمانروا مستعصم باللہ تخت خلافت پر متمکن ہوا۔ عباسیوں کی شاندار حکومت کے اثرات گو پانچ سو سال تک کسی نہ کسی صورت میں باقی تھے' لیکن عباسی سلطنت کی مرکزیت بتدریج ختم ہو رہی تھی اور انتشار روز بروز بڑھ رہا تھا۔ مختلف علاقوں میں خود مختار حکومتیں قائم ہو چکی تھیں جو ایک دوسرے سے برسرپیکار رہتی تھیں۔ اس صورت حال سے دشمن فائدہ اٹھانے کے منصوبے بنا رہے تھے' خاص طور پر چنگیز خان کا بیٹا تولی خان اسلامی سلطنت کو تہس نہس کرنے کے لیے بے تاب تھا' لیکن چونکہ بغداد' بہرحال دنیائے

اسلام کا مرکز تھا' اس لیے وہ اس پر حملہ آور ہونے سے ہچکچاتا رہا۔ البتہ ۶۵۳ھ میں اس کی موت کے بعد جب اس کا بیٹا منگو خان تخت حکومت پر متمکن ہوا تو اس سے نہ رہا گیا۔ اس نے حالات ساز گار دیکھ کر اپنے بھائی ہلاکو خان کو بغداد پر حملہ کرنے کا حکم دے دیا۔

بغداد میں ان دنوں شیعہ۔ سنی مناقشت زوروں پر تھی' بعض امراء نے بھی تاتاریوں سے ملی بھگت کر رکھی تھی۔ اس مخدوش صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہلاکو خان نے ۴ صفر ۶۵۶ھ / ۱۰ فروری ۱۲۵۸ء کو بغداد کا محاصرہ کر لیا جو کئی روز جاری رہا۔ بالآخر مستعصم باللہ نے ہتھیار ڈال دیے اور اپنے آپ کو تاتاریوں کے حوالے کر دیا۔ ہلاکو خان نے اسے' اس کے بیٹوں اور دیگر افراد خاندان کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اہل بغداد نے امان کی امید پر شہر کے دروازے کھول دیے لیکن تاتاریوں نے قتل و غارت کا وہ بازار گرم کیا کہ خدا کی پناہ۔ لاکھوں انسان تہ تیغ ہوئے۔ تاتاریوں نے لوٹ مار کے بعد عمارات کو آگ لگا دی۔

بغداد جو کبھی دنیا کا عظیم ترین اور خوبصورت ترین شہر تھا' تاتاریوں کی تاخت و تاراج کے نتیجے میں کھنڈرات میں تبدیل ہو گیا۔ شیخ سعدی شیرازی کے دل پر اس حادثہ فاجعہ کا شدید اثر ہوا' انھوں نے اپنے دلی رنج و غم کے اظہار کے لیے عربی اور فارسی میں مرثیے کہے۔ یہ دونوں مرثیے زور بیان اور جذبہ غم کی شدت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہیں۔ عربی میں رائیہ مرثیہ طویل تر ہے لیکن فارسی مرثیہ زیادہ مشہور و مقبول ہے۔ اٹھائیس اشعار پر مشتمل اس مرثیے کا عنوان ہے: "در زوال خلافت نبی عباس"(۱)۔

علامہ شبلی نعمانی' شیخ سعدی کے اس مرثیے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "اس وقت تک مرثیہ کا عام انداز یہ تھا کہ اشخاص کا مرثیہ لکھتے تھے' قومی یا ملکی مرثیہ کا مطلق رواج نہ تھا۔ شیخ پہلا شخص ہے جس نے قوم اور ملک کا مرثیہ لکھا۔ عباسیوں کی سلطنت اب گو برائے نام رہ گئی تھی پھر بھی پانچ سو برس کی اسلامی یادگار تھی اور بغداد تمام اسلامی دنیا کا مرکز تھا' اس لیے اس کا مٹنا' قوم کا مٹنا تھا۔ شیخ نے اس بنا پر خلیفہ اور بغداد اور سلطنت کا مرثیہ لکھا' اور جس طرح سے لکھا' اس کا اندازہ ان اشعار سے خود کر سکتے ہو۔

آسماں را حق بود گر خوں بمارد بر زمیں   بر زوال ملک مستعصم امیرالمومنیں
اے محمدؐ! گر قیامت سربروں آری ز خاک   سربروں آرو قیامت درمیان خلق بیں

نظم صقلیہ (جزیرہ سسلی) ایک بند کی تشریح

نازنیان حرم را موج خون بے دریغ ز آستاں بگذشت و مارا خون دل از آستیں
دیدہ بردار اے کہ دیدی شوکت بیت الحرام قیصران روم سر بر خاک وخاقاں بر زمیں
خون فرزندان عم مصطفیٰ شد ریختہ ہم برآں جائے کہ سلطاناں نہاد ندے جبیں
باش تا فردا بہ بنی روز داد و رستخیز کز لحد با زخم خون آلودہ برخیزد دفیں (۷)

مرثیے کے آخری چند اشعار ابو بکر بن سعد زنگی کی "مدح" میں ہیں جن کے بارے میں مولانا شبلی نعمانی نے شعر العجم میں لکھا ہے:

"ابو بکر بن سعد نے ہلاکو خان کی اطاعت قبول کر لی تھی' یہاں تک کہ جب ہلاکو خان نے بغداد پر چڑھائی کی تو ابو بکر نے اپنے بیٹے سعد کو فوج دے کر اعانت کے لیے بھیجا' اور جب بغداد تاراج ہوا تو ابو بکر نے مبارکباد کے لیے سفارت بھیجی۔ بااین ہمہ شیخ نے بغداد کی تباہی اور خلیفہ مستعصم باللہ کے قتل کا مرثیہ لکھا اور اس قدر پر اثر لکھا کہ لوگوں کے دل دہل گئے۔ یہ مرثیہ درحقیقت ابو بکر بن سعد زنگی کی ہجو تھی کہ اس نے اسلام کی تباہی اور بربادی میں ہلاکو خان کا ساتھ دیا۔ شیخ نے اس مرثیے میں ابو بکر کا بھی ذکر کیا اور ہجو ملیح کے طور پر "مدح" کے پیرائے میں چوٹ کی"(۸)۔

شیخ سعدی نے زوال بغداد پر جو عربی قصیدہ لکھا ہے' اس کا عنوان ہے "فی مرثیۃ امیر المومنین المستعصم باللہ و ذکر واقعہ بغداد۔" اس کے چند اشعار ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔ یہ اشعار مولانا حالی نے منتخب کیے ہیں اور ان کا ترجمہ بھی انہی کے قلم سے ہے۔

حَبَسْتُ بِجَفْنِي الْمَدَامِعَ لَا تَجْرِي
فَلَمَّا طَغَى الْمَاءُ اسْتَطَالَ عَلَى السَّكْرِ

(ترجمہ) میں نے اپنی پلکوں میں آنسوؤں کو روکا تھا' بہنے نہ پائیں' پر جب پانی نے طغیانی کی تو اس بند کو توڑ ڈالا۔

نَسِيمُ صَبَا بَغْدَادَ بَعْدَ خَرَابِهَا
تَمَنَّيْتُ لَوْ كَانَتْ تَمُرُّ عَلَى قَبْرِي

کاش ایسا ہوتا کہ بغداد کی تباہی کے بعد اس کی ہوا کا جھونکا میری قبر پر گزرتا

لِأَنَّ هَلَاكَ النَّفْسِ عِنْدَ أُولِي النُّهَى
أَحَبُّ لَهُمْ مِنْ عَيْشِ مُنْقَبِضِ الصَّدْرِ

کیونکہ عقلمندوں کے نزدیک مرجانا تنگ دل جینے سے بہتر ہے۔

میں نے طبیب کو جبکہ اس نے علاج کے لیے

زجرت طبیباً جس نبضی مداویا
الیک۔ فما شکوای من مرض یبری

میری نبض کو چھوا، جھڑک دیا کہ جا اپنا کام کر، مجھ کو ایسے مرض کی شکایت نہیں جو اچھا ہو سکے۔

لزمت اصطباراً حیث کنت مفارقا
وھذا فراق لا یعالج بالصبر

میں نے ہمیشہ احباب کی جدائی میں صبر اختیار کیا ہے، مگر یہ ایسی جدائی ہے جس کا علاج صبر سے ممکن نہیں۔

ولا تسألن عما جری یوم حصرھم
وذلك مما لیس یدخل فی الحصر

نہ پوچھو جو حال بنی عباس کی قید کے دن گزرا، یہ وہ حال ہے جو قید بیان میں نہیں آ سکتا۔

أدیرت کؤوس الموت حتی کأنہ
رؤوس الأساری تحرکن من السکر

شراب مرگ کے جام گردش میں لائے گئے، یہاں تک کہ قیدی کشتوں کے سر (تڑپتے ہوئے) ایسے معلوم ہوتے تھے گویا نشے میں جنبش کر رہے ہیں۔

بکت جدر المستنصریۃ ندبۃ
علی العلماء الراسخین ذوی الحجر

علمائے راسخین پر جو کہ اصحاب عقل و دانش تھے، مدرسہ مستنصریہ کی دیواریں زار و زار رو رہی ہیں۔

محابر تبکی بعدھم بسوادھا
وبعض قلوب الناس أملك من حبر

ان کے بعد دواتیں اپنی سیاہی کے آنسوؤں سے روتی ہیں۔ مگر بعض لوگوں کے دل دوات سے زیادہ سیاہ ہیں۔

نوائب دھر لیتنی مت قبلھا
ولم أر عدوان السفیہ علی الحبر

یہ زمانہ کے سخت حادثے ہیں۔ کاش میں ان سے پہلے مرجاتا اور جاہلوں کا ظلم دانشمندوں پر نہ دیکھتا! (۹)

شہر آشوب دہلی

نواب مرزا خان داغ ۱۸۳۱ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ ان کی پرورش قلعہ معلی دہلی میں ہوئی جہاں شعر و شاعری کے خوب چرچے تھے۔ مرزا داغ نے شیخ محمد ابراہیم ذوق کی شاگردی اختیار

کی۔ استاد کی توجہ، فطری مناسبت اور قلعے کے ماحول کے زیر اثر ان کے جوہر خوب چمکے۔ دلی اجڑی تو رام پور چلے گئے، اور پھر حیدر آباد دکن کا رخ کیا۔ وہیں ۱۹۰۵ء میں فوت ہوئے۔

معاملات عشق کی ترجمانی میں مہارت، فکر و تخیل کی بلند پروازی، زبان کا چٹخارہ، بیان کی شوخی اور بانکپن ان کے اسلوب کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ علامہ اقبال جنہیں آغاز شعر گوئی میں مرزا داغ سے اصلاح لینے کا شرف حاصل تھا نہ صرف شاگردی داغ عنداں پر فخر کرتے تھے(۱۰) بلکہ مرزا داغ کی وفات پر انہوں نے ایک زور دار مرثیہ بھی لکھا جس میں انہیں جہان آباد کا آخری شاعر قرار دیا(۱۱)۔ اس دور میں امیر، جلال اور تسلیم ایسے بلند پایہ اساتذۂ فن بھی موجود تھے، لیکن حق یہ ہے کہ جو شہرت اور مقبولیت مرزا داغ کو نصیب ہوئی، وہ ان کے کسی معاصر کو حاصل نہ ہو سکی۔ اپنی زبان دانی کی وجہ سے فصیح الملک اور اپنی شاعرانہ خوبیوں کی بنا پر بلبل ہند کے القاب سے ملقب ہوئے اور ملک بھر میں پھیلے ہوئے شاگردوں کی کثیر تعداد کی بدولت "جہاں استاد" کے محترم نام سے مشہور ہوئے۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے نتیجے میں انگریزوں کے غلبے نے مغل سلطنت کے مرکز دہلی پر جو قیامت ڈھائی، اس کے تذکرے معاصر شعر و ادب میں بکثرت ملتے ہیں جن کو پڑھ کر کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ دہلی ایک طویل مدت تک ہندوستان کی سیاسی، علمی اور تہذیبی زندگی کا مرکز رہی تھی۔ مغلوں کے دور زوال میں صوبوں کی خود مختاری، سکھوں اور مرہٹوں کی لوٹ مار کا نشانہ بننے کے باوجود اس کی رونق قائم تھی۔ ۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے اس کی مرکزی حیثیت اور تہذیبی تفوق کو فنا کر دیا۔ ہزاروں مسلمانوں کو بے دریغ قتل کیا گیا، حریت پسند علماء کو پھانسی دی گئی، خواتین کی عزت و عصمت کو داغدار کیا گیا، جاگیریں اور اوقاف ضبط کر لیے گئے، علم و فن کے مراکز تباہ کر دیے گئے، بارونق بازار اجاڑ دیے گئے، عظیم الشان عمارتیں زمیں بوس کر دی گئیں، گنجان آباد دہلی کو کھنڈر بنا کر رکھ دیا گیا۔ آغاز سے اس وقت تک یہ شہر کئی نشیب و فراز سے دوچار ہوا ہو گا، لیکن ۱۸۵۷ء میں اسے ہمہ گیر تباہی و بربادی کا سامنا کرنا پڑا۔ اس قسم کا دلدوز نظارہ چشم فلک نے شاید کبھی نہ دیکھا ہو گا۔

دہلی کے اس عبرت ناک انقلاب کے زیر اثر جن شعراء نے خون کے آنسو بہائے اور شہر آشوب لکھے، ان میں نواب مرزا خان داغ کا نام نمایاں ہے(۱۲)۔ ان کا شہر آشوب بائیس بندوں پر مشتمل ہے اور مسدس کی ہیئت میں ہے۔ اس شہر آشوب کا پہلا اور آخری بند حسب ذیل

ہے۔

فلک زمین و ملائک جناب تھی دلی بہشت و خلد سے بھی انتخاب تھی دلی
جواب کاہے کو تھا لاجواب تھی دلی مگر خیال سے دیکھا تو خواب تھی دلی

پڑی ہیں آنکھیں وہاں جو جگہ تھی نرگس کی
خبر نہیں کہ اسے کھا گئی نظر کس کی

کہاں تک آہ لکھوں اس کا حال بربادی کہاں تک آہ کہوں آسماں کی جلادی
کسی کو قید محن سے نہیں ہے آزادی کہ داغ داغ ہے دل' ہر کوئی ہے فریادی

الٰہی پھر اسے آباد و شاد دیکھیں ہم
الٰہی پھر اسے حسب مراد دیکھیں ہم (۳)

اس کے علاوہ داغ کی ایک غزل میں بھی دہلی کی بربادی پر آنسو بہائے گئے ہیں۔ مرثیے کی طرح یہ غزل بھی اپنی مثال آپ ہے۔ اس غزل کے دو شعر ملاحظہ ہوں۔

یوں مٹا دہلی سے' جیسے کہ نشان دہلی
تھا مرا نام و نشاں' نام و نشان دہلی
آسماں پر سے بھی نوحے کی صدا آتی ہے
کیا فرشتے بھی ہوئے مرثیہ خوان دہلی (۴)

داغ کا یہ شہر آشوب اور غزل نما مرثیہ بعد کے شعراء کے لیے لائق رشک اور قابل تقلید بن گیا۔

مرثیہ زوال بنو افطس

اقبال نے لکھا ہے کہ دولت غرناطہ کی بربادی پر ابن بدروں کے دل ناشاد نے فریاد کی تھی' جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مرثیہ ابن بدروں نے نہیں' ابن عبدوں نے کہا تھا۔ ابن عبدوں کا اصل نام ابو عبداللہ عبدالمجید ابن عبدوں الفہری ہے۔ وہ یابرہ (Evora) میں پیدا ہوا۔ اس کی شاعرانہ استعداد اور ذہانت کی وجہ سے بنو افطس کی ایک نامور شخصیت ابو حفص عمر بن محمد المتوکل والی یابرہ اس کی طرف متوجہ ہو گئی۔ المتوکل اس کے کلام کا شیدائی تھا' جب وہ بطلیوس (Badajoz) کا امیر بن گیا تو اس نے ابن عبدوں کو اپنا کاتب یعنی سیکرٹری مقرر کر دیا۔ ۴۸۵ھ /

نظم متقلیہ (جزیرہ سسلی) ایک بند کی تشریح

۱۰۹۲ء میں جب بنو افطس کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا تو ابن عبدوں نے مرابطین کی ملازمت اختیار کرلی' اور وہاں بھی کاتب کی حیثیت سے خدمات انجام دیتا رہا۔ ابن عبدوں ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء میں یابرہ میں فوت ہوا(۱۵)۔

ابن عبدوں کا مربی المتوکل بنو افطس کا آخری حکمران تھا۔ ہسپانوی عربوں کے اس چھوٹے سے خاندان نے طوائف الملوکی کے دور میں اندلس کے جزیرہ نمائے آئیبریا کے مغربی حصے میں ایک وسیع علاقے پر حکمرانی کی جس کا دارالحکومت بطلیوس تھا۔ المتوکل کے زمانے میں اس خطے کے مسلمانوں کی حالت سخت ناگفتہ بہ تھی۔ الفانسو ششم کی یلغار شروع ہو چکی تھی' اس سے محفوظ رہنے کے لیے جب اندلس کے حکمرانوں نے مل کر المرابطین کو دعوت دی تو المتوکل بھی ان کے ساتھ شامل تھا' لیکن بعد میں اس نے المرابطین کے غلبے کو روکنے کے لیے الفانسو سے مدد طلب کی' مگر اسی دوران المرابطی سپہ سالار سیر بن ابی بکر نے بطلیوس کو سر کرلیا۔ المتوکل اور اس کے دو بیٹے اسیر ہوئے جنہیں بعد میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔(۱۶)

اپنے مربی کے اس حشر اور مسلسل جنگوں کی وجہ سے بطلیوس کے زوال یا بنو افطس کے ادبار نے ابن عبدوں کو شدید متاثر کیا۔ اس نے اپنے دلی تاثرات کے اظہار کے لیے ایک زور دار مرثیے کو ذریعہ بنایا جس کا عنوان "ابسامتہ الدھر" (زمانے کی بہت بڑی مسکراہٹ) ہے۔ یہ قصیدہ اپنے فنی محاسن کی بدولت عربی کے اہم اور مقبول قصائد میں شمار ہوتا ہے۔ ابن عبدوں نے بہت سی نظمیں لکھیں' لیکن اس کی لازوال شہرت کا دار ومدار اکثر و بیشتر اس قصیدے پر ہے۔ اس کے صوتی زیر و بم' الفاظ کی موزونیت' سلاست زبان' جوش بیان اور سوز و گداز نے اسے شاعری کا شاہکار بنا دیا ہے۔ البستانی نے اس کے باون (۵۲) اشعار درج کیے ہیں(۱۷)۔ پہلا شعر یوں ہے۔

الدھر یفجع بعد العین بالاثر　　　فما البکاء علی الاشباح والصور

(آنکھ کے بعد زمانہ بھی عہد رفتہ کے نشانات پر گریہ کناں ہے۔ اب تو ہیولوں اور تصویروں پر ہی رونا رہ گیا ہے)

آخری شعر یہ ہے۔

یرجو عسی ولہ فی اختہا طمع　　　والدھر ذو عقب شتی و ذو غیر

(اسے امید ہے' اور یہ بھی کہ اس کی امید جلد پوری ہوگی کیونکہ زمانہ تغیر پذیر ہے اور اس

کے تغیرات گوناگوں ہیں)

قصیدے کے فنی حسن اور تاثیر کے ساتھ ساتھ اس کی ایک نمایاں خوبی یہ تھی کہ اس میں قدیم تاریخی واقعات کی طرف بکثرت اشارے کیے گئے تھے جن کو سمجھنا آسان نہیں تھا' اس لیے اس کی مختلف شرحیں لکھی گئیں جن میں عمادالدین الاثیر کی تصنیف کردہ شرح بھی شامل ہے۔ لیکن ابن عبدوں کے قصیدے کی سب سے زیادہ مشہور شرح وہ ہے جو عبدالملک بن عبد اللہ الحضرمی نے قلمبند کی۔ عبدالملک بن عبداللہ تاریخ میں ابن بدروں کے نام سے مشہور ہے۔ایک علمی و ادبی محفل میں اس سے قصیدے کے مشکل مقامات یعنی تاریخی تلمیحوں کے حل کی فرمائش کی گئی کیونکہ وہ نہایت بلند پایہ ادیب و خطیب تھا اور شعر و ادب کی باریکیوں سے گہری واقفیت رکھتا تھا۔ ابن بدروں کے حالات زندگی عام طور پر معلوم نہیں ہیں' البتہ کہا جاتا ہے کہ شلب (Silves) میں پیدا ہوا اور ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء تک زندہ تھا۔ اس نے "بسامتہ الدہر" کی جو شرح لکھی' اس کا نام "کمامتہ الزہر و صدفتہ الدرر فی شرح بسامتہ الدہر" (پھولوں کا گچھا اور موتیوں کا صدف جو بسامتہ الدہر کی شرح ہے) رکھا۔ یہ شرح قصیدے کی تلمیحات کی مکمل اور مفصل توضیحات پر مشتمل ہے اور اس کو مشہور مستشرق ڈوزی (Dozi) نے اصل قصیدے کے ساتھ ۱۸۴۶ء میں شائع کیا۔ اس سے قبل ہوگ ولی (Hoogvilet) اسے لیڈن سے ۱۸۳۹ء میں شائع کر چکا تھا۔

اس ضمن میں ایک بات اور محل غور ہے کہ ابن عبدوں کے قصیدے یا مرثیے کا موضوع بنی افطس کا زوال یا بطلیوس کی تباہی ہے' جبکہ اقبال نے اس مرثیے کو زوال غرناطہ سے منسوب کیا ہے۔ لطف یہ کہ نہ تو تاریخ سے اور نہ مرثیہ مذکور سے غرناطہ کی اور بطلیوس کی تباہی میں کوئی ربط و تعلق معلوم ہوتا ہے۔

میں یہ مضمون مکمل کر چکا تھا کہ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کی محققانہ تصنیف "مرثیہ صقلیہ پر ایک نظر" منصہ شہود پر آگئی۔ انہوں نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ ابن عبدوں کے مرثیے کا غرناطہ کے سقوط سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ مرثیہ اس حادثے سے صدیوں قبل کہا گیا تھا' اور اس کا موضوع دراصل بنی افطس کی دولت بطلیوس کی تباہی سے تھا۔ سقوط غرناطہ (۲ ربیع الاول ۸۹۷ھ /۲ جنوری ۱۴۹۲ء) کے بعد عربی میں جو مرثیے کہے گئے' ان میں سے ایک غرناطہ کے مشہور شاعرو عالم ابو عبداللہ محمد بن عبد اللہ العربی العقیلی نے غرناطہ کے آخری اور معزول شدہ حکمران ابو عبداللہ کے کہنے پر ایک خط کے شروع میں لکھا تھا جو اس نے سلطان فاس کے نام تحریر کیا تھا۔

نظم صقلیہ (جزیرہ سسلی) ایک بند کی تشریح

یہ میمیہ قصیدہ امام بو صیریؒ کے شہرۂ آفاق "قصیدہ بردہ" کی زمین میں ہے۔ غالباً یہ غرناطہ کا پہلا مرثیہ ہے جو کسی غرناطی شاعر نے کہا۔ علاوہ ازیں ایک مرثیہ وہ ہے جو شیخ ابو العباس احمد بن محمد بن یوسف الدقون الصنہاجی کا تصنیف کردہ ہے۔ چھیاسی (۸۶) اشعار پر مشتمل اس لامیہ قصیدے کا نام الموعظتہ الغراء باخذالحمراء (قصر حمراء پر قبضے میں روشن نصیحت) ہے۔

دوسرا مرثیہ کسی نامعلوم شاعر کا ہے اور سقوط غرناطہ کے بعد کی پردرد اور عبرتناک تصویر پیش کرتا ہے۔ یہ مرثیہ دراصل عثمانی حکمران سلطان بایزید سے مسلمانان اندلس کی فریاد ہے۔ اس سلسلے کا ایک اور منظومہ وہ ہے جس کو اندلس کے ادیب اور شاعر ابوالبقاء صالح بن شریف الرندی الاندلسی نے لکھا۔ اس قصیدے پر ابن عبدوں کے رائیہ قصیدے کے اثرات نمایاں ہیں۔ ابوالبقاء کا یہ نونیہ قصیدہ اس قدر مقبول ہوا کہ بعد کے لوگوں نے نہ صرف اس کا تتبع کرنے کی کوشش کی بلکہ بعض لوگوں نے اس میں الحاقی شعر بھی شامل کر دیے۔

○

حواشی

۱۔ کچھ کتابوں کا ذکر ڈاکٹر غلام جیلانی برق نے "یورپ پر اسلام کے اثرات" میں کیا ہے۔ دیکھیے صفحات ۲۷۹-۲۸۸

۲۔ ایضاً' ص ۱۵۱

۳۔ سفرنامہ ابن جبیر' ص ۲۸۱

۴۔ ایضاً' ص ۲۸۲

۵۔ کلیات اقبال' اردو' ص ۱۳۴

۶۔ مکمل متن کے لیے ملاحظہ کیجیے متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی' ص ۷۵۴-۷۵۵

۷۔ شعر العجم' ج ۲ ص ۶۹۔ دیوان سعدی اور شعر العجم میں منقول اشعار میں کہیں کہیں لفظی تغیرات ہیں۔

۸۔ ایضاً ص ۶۳

۹۔ حیات سعدی' ص ۱۹۶- ۱۹۷۔ مکمل قصیدے کے لیے دیکھیے متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی' ص ۷۵۶-۷۶۰۔ قیاس ہے کہ اقبال نے جب شیراز کے بلبل کی بغداد پر نالہ کشی کا ذکر کیا تو ان کے پیش نظر سعدی کا صرف فارسی مرثیہ نہیں' بلکہ دونوں مرثیے تھے۔

۱۰۔ باقیات اقبال' ص ۳۸۶

۱۱۔ کلیات اقبال' اردو' ص ۸۹

۱۲۔ رئیس احمد جعفری نے "بہادر شاہ ظفر اور ان کا عہد" کے باب ۴۹ میں "اشک و آہ" کے عنوان سے کئی نظمیں اور غزلیں درج کی ہیں جو دراصل مرزا غالب کے شاگرد منشی تفضل حسین کوکب کے مرتبہ مجموعے "فغان دہلی" مطبوعہ ۱۸۶۲ء سے ماخوذ ہیں۔

۱۳۔ اس منظومہ کے مختلف انتخاب سامنے آئے ہیں۔ ان میں سے ایک "بہار داغ" (ص ۱۴۴- ۱۴۷) میں شامل ہے' اور دوسرا "بہادر شاہ ظفر اور ان کا عہد" کے باب ۴۹ میں۔

۱۴۔ بہادر شاہ ظفر اور ان کا عہد' ص ۹۸۸-۹۸۹

۱۵۔ اردو دائرہ' ج ا' ص ۵۹۷- ۵۹۸' البستانی' ج ا' ص ۵۹۲

۱۶۔ اردو دائرہ' ج ا ص ۹۲۵-۹۲۷

۱۷۔ البستانی' ج ا' ص ۵۹۳-۵۹۴

۱۸۔ اردو دائرہ، ج ۱، ص ۵۹۸

کتابیات

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱، لاہور، دانشگاہ پنجاب

۲۔ باقیات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی، لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۷۸ء

۳۔ بہادر داغ، انتخاب کلام داغ مرتبہ سید نذیر نیازی، لاہور، کتاب خانہ پنجاب، ۱۹۴۰ء

۴۔ بہادر شاہ ظفر اور ان کا عہد، سید رئیس احمد جعفری ندوی، لاہور، کتاب منزل، اکتوبر ۱۹۴۹ء

۵۔ حیات سعدی، الطاف حسین حالی، لاہور، اللہ والے کی قومی دکان، س ن

۶۔ دائرۃ المعارف، ج ۱، بطرس البستانی، بیروت، دارالمعرفت، س ن

۷۔ سفرنامہ ابن جبیر، مترجم حافظ احمد علی خان شوق امروہوی، مرتب شبیر حسین قریشی، کراچی، نفیس اکیڈمی، مئی ۱۹۶۹ء

۸۔ شعرالعجم، ج ۲، مولانا شبلی نعمانی، لاہور، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، س ن

۹۔ کلیات اقبال، اردو، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۸۲ء

۱۰۔ متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی، گلستان و بوستان و مجالس با مقابلہ مجدد بکوشش مظاہر مصفا، تہران، کانون معرفت، خردادماہ ۱۳۴۰ھ ش

۱۱۔ مرثیہ صقلیہ پر ایک نظر، ڈاکٹر ظہور احمد اظہر لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء

○

کتابوں پر تبصرہ

نام کتاب	:	اردو شاعری کا ارتقاء
مصنف	:	ڈاکٹر ناہید کوثر
ناشر	:	ڈاکٹر وحید قریشی برائے مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور
صفحات	:	۴۲۴
قیمت	:	۱۰۰ روپے
مبصر	:	محمد نذیر رانجھا

اردو شعر و شاعری کا دور خاصا طویل ہے اور اس فن پر سینکڑوں کتابیں (جزئی یا کلی طور پر) سامنے آ چکی ہیں۔ اسی موضوع پر ایک تازہ کتاب "اردو شاعری کا ارتقاء" محترمہ ڈاکٹر ناہید کوثر کی تصنیف ہے جو ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔

کتاب ۱۷۳۹ء-۱۸۰۳ء تک کے دور پر محیط ہے اور اس میں اس دور کے مخصوص سیاسی' معاشرتی' ثقافتی اور مذہبی حالات کے زیر اثر جن اصناف نے ترقی پائی' ان کا بہترین تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ کتاب درج ذیل چھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب میں متعدد فصول ہیں:

باب اول	:	سیاسی' معاشرتی' ثقافتی اور مذہبی پس منظر
باب دوم	:	شمالی ہند میں اردو شاعری کی ہمہ گیر ترقی اور اس کے محرکات
باب سوم	:	تحریک اصلاح کی تکمیل اور اردو غزل کا ارتقاء
باب چہارم	:	اردو غزل میں اسالیب کا تنوع
باب پنجم	:	مثنوی کا ارتقاء
باب ششم	:	دیگر اصناف سخن

کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بہترین تحقیقی' فنی اور تنقیدی (بعض صورتوں میں) مواد کی حامل ہے اور شاعری کی مختلف اصناف پر مختصر و جامع معلومات کا عمدہ ذخیرہ اس میں موجود ہے۔ کتاب کے آخر میں ۱۹۴ کے قریب ماخذ کی ایک فہرست ہے جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ محترم

اقبالیات

مصنفہ نے بڑی محنت اور دقت نظر سے اسے مرتب و تصنیف کیا ہے۔ ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ کتاب روایتی انداز تحریر سے ہٹ کر لکھی گئی ہے' اور یوں اس میں بہت سے منفرد حقائق اور تنقیدی پہلو نمایاں نظر آتے ہیں۔ اردو شعر و شاعری سے شغف رکھنے والے حضرات کے لیے یہ بڑی مفید کتاب ہے۔ ہم ایسی معیاری اور تحقیقی کتاب کی تصنیف و اشاعت پر مصنفہ اور ناشر کو مبارک باد پیش کرتے ہیں۔

○

نقد اقبال۔۔۔ حیات اقبال میں

مصنف : ڈاکٹر تحسین فراقی

ناشر : بزم اقبال ۲۔ کلب روڈ لاہور

ضخامت : ۵۴۴ صفحات

قیمت : ۲۰۰ روپے

مبصر : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال پر نقد و انتقاد کی ہزار سے زائد کتابوں کا غالب حصہ مضامین و مقالات کے مجموعوں پر مشتمل ہے۔ ان میں وہ مجموعے تو بس غنیمت ہیں جو مصنفین کے اپنے مرتب کردہ ہیں، مگر (مصنفین کے علاوہ دیگر) مرتبین کے جمع و انتخاب کردہ مضامین کے مجموعے، ترتیب و تدوین کی خاصی فروتر اور افسوس ناک ہی نہیں، عبرت ناک مثال پیش کرتے ہیں۔ چند ایک مدونہ معیاری مجموعوں کے استثنا کے ساتھ، یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ ہمارے مرتبین حضرات کے نزدیک، رسائل وکتب میں مطبوعہ مضامین کی فوٹو کاپیاں، فائل میں یکجا کرکے ناشر کو پیش کر دینا، ترتیب و تدوین کے مترادف ہے۔ ایسے شواہد موجود ہیں کہ بعض مرتبین کتابت کی اغلاط، آیات قرآنی، عربی و فارسی عبارات اور اشعار کی درستی تو کجا، قرات مضامین کی زحمت بھی گوارا نہیں کرتے۔ نتیجہ معلوم!

ڈاکٹر تحسین فراقی کا مرتبہ یہ مجموعہ اول تو اسی لیے قابل لحاظ و توجہ ہے کہ انہوں نے تدوین کاروں کی متذکرہ بالا روش کے برعکس متن مضامین کی تصحیح میں خاصی کھکھیڑ اٹھائی ہے۔ مضامین (مع اشعار و اقوال) کا متن درست کیا، اشعار اقبال کی تخریج کی، مصاریع و اشعار کی تبدیل شدہ صورت کی نشان دہی کی، اگر کوئی مضمون ناتمام اور ادھورا ہے تو کھوج لگا کر اسے مکمل صورت میں پیش کیا۔ غرض، متن کو بہر اعتبار، اور نک سک سے درست کیا، اور یوں اصول "حرمت متن" کا اعتبار قائم کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

کسی موضوع پر کوئی تحریر کیسی ہی عمدہ اور معیاری ہو' اور لکھنے والا کیسا ہی بلند پایہ مصنف یا عالم فاضل ہو' امتداد زمانہ کے ساتھ' اس کے بعض حصوں' نکتوں' مسئلوں یا الفاظ و تراکیب کی تشریح و توضیح کی ضرورت پیش آتی ہے۔ زیر نظر مجموعے کے مضامین کم از کم نصف صدی' اور بعض اس سے بھی پیشتر لکھے گئے' چنانچہ مرتب نے مباحث مضامین سے متعلق متن پر ضروری حواشی ایزاد کیے ہیں۔ خصوصاً ایسے مضامین جن میں مرتب کے خیال میں علامہ اقبال کے موقف کو غلط طور پر پیش کیا گیا ہے یا ادھورے اور ناقص مطالعے کی بنا پر غلط نتائج اخذ کیے گئے ہیں جیسے سبط حسن کا مضمون "فلسفہ شاہین۔"

درستی متن اور حواشی کے علاوہ اس مجموعے کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ مرتب کی جمع کردہ بیشتر تحریریں 'نادر' کے ذیل میں آتی ہیں۔ بیس مضامین ہیں اور نو تبصرے' جو "زمانہ" "وکیل" "صوفی" "طریقت" "الناظر" "کارواں" "خطیب" "نقیب" "ہزار داستاں" اور "زبان" ایسے' اپنے دور کے معروف و مسلمہ علمی و ادبی حیثیت کے حامل' رسائل و جرائد سے اخذ کیے گئے ہیں۔ قدیم ترین تحریر' "علم الاقتصاد" پر ایک تبصرہ ہے جو "زمانہ" مئی ۱۹۰۵ء میں چھپا۔۔۔۔ بیس برس قبل پروفیسر وقار عظیم نے اسی موضوع پر ایک مجموعہ مضامین "اقبال' معاصرین کی نظر میں" کے عنوان سے مرتب کیا تھا (بجائے خود تدوین کی یہ ایک اچھی مثال ہے)۔ فراقی صاحب کے جمع کردہ سب مضامین نئے ہیں۔ اس سے ان کی تلاش و جستجو اور محنت و مشقت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ بیشتر تحریریں معروف لکھنے والوں کی ہیں جیسے سید نذیر نیازی' ضیاء احمد بدایونی' سکندر علی وجد' محی الدین قادری زور' یوسف سلیم چشتی' سبط حسن' دیا نرائن نگم' ظفر احمد صدیقی اور راجا حسن اختر وغیرہ۔

زیر نظر مجموعے کے مضامین' محض اپنی قدامت کی وجہ سے نہیں' اپنے معیار و مباحث اور انتقادی حیثیت سے بھی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں علامہ کی شاعری اور فکر کی بعض ایسی جہتوں پر بحث کی گئی ہے جو آج بھی ترو تازہ اور لائق غور ہیں' مثلاً ختم نبوت اور قادیانیت۔ اقبال کا فلسفہ جہاد' تصور شاہین' اسرار خودی اور تصوف وغیرہ۔ ان مضامین سے اندازہ ہوتا ہے کہ حیات اقبال میں ان کی تحسین و تنقید کن زاویوں سے کی جاتی رہی۔ نقادوں میں علامہ کے مداح بھی ہیں' ان کے معترضین و نکتہ چیں بھی اور ان کے مخالفین بھی۔ ان میں قادیانی بھی ہیں اور ترقی پسند بھی جن کے لیے اقبال کی فکر' اپنی مکمل صورت میں' بہرحال قابل قبول نہیں۔ ان کے

نزدیک اقبال' جہاد کے تصور پارینہ کے علمبردار' اس طرح ماضی پرست اور فاشسٹ بھی۔ بقول ڈاکٹر فراقی "اختر حسین رائے پوری سے احمد ندیم قاسمی تک کسی کو "شاہین" کی سرگرمیاں نہیں بھاتیں---" بایں ہمہ وہ یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ "اقبال' اردو زبان کا سب سے بڑا شاعر اور مفکر ہے" (سبط حسن)-- سچ ہے' جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے---

نادر اور معیاری تحریروں کی جمع و تدوین بھی تنقید نگاری اور تحقیق کاری ہی کی طرح ایک خدمت ہے۔ اچھے لکھنے والوں کو اپنی متنوع صلاحیتوں کے اظہار کا یہ نمونہ بھی پیش کرنا چاہیے' اس سے ان کے مقام و مرتبے میں (کمی نہیں) اضافہ ہوتا ہے-- بہر طور' ڈاکٹر فراقی کی یہ تدوینی کاوش لائق تحسین ہے۔ زیر نظر مجموعے کی صورت میں انہوں نے تدوین اقبالیات کا ایک عمدہ نمونہ پیش کیا ہے جو تدوین کاروں کے لیے نشان راہ بن سکتا ہے۔ ابتدا میں ان کا مبسوط دیباچہ بجائے خود اقبالی تنقید پر ایک اچھا تبصرہ ہے۔ آخر میں' تدوین و حواشی کے سلسلے میں' فاضل مرتب کی توجہ دو تین باتوں کی طرف دلانا چاہتا ہوں :-

۱- حواشی کے طور پر' مضمون نگاروں کے مختصر سوانحی کوائف اور تعارف دے دیا جاتا تو بہتر تھا۔

۲- وحید احمد مسعود بدایونی کے مضمون سے حذف شدہ اقتباسات' حواشی میں درج کرنا مناسب تھا۔

۳- بعض مضامین میں مذکور قرآنی آیات کی تخریج بھی ضروری تھی۔

۴- تخریج اشعار میں "کلیات اقبال" کے حوالے دیے گئے ہیں' مگر کہیں یہ صراحت نہیں ملتی کہ یہ کلیات کی کون سی اشاعت ہے۔

○

نام کتاب	:	مہران نقش
مصنف	:	ڈاکٹر وفا راشدی
ناشر	:	مکتبہ اشاعت اردو کراچی ۲۷
ایف		۲۷ ٹی اینڈ ٹی کالونی ملیر ہالٹ
قیمت	:	۵۰ روپے خوبصورت گردپوش کے ساتھ مجلّد
مبصر	:	ڈاکٹر وحید عشرت

ڈاکٹر وفا راشدی کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ آپ کی متعدد تصانیف قارئین سے خراج عقیدت وصول کر چکی ہیں جن میں بنگال میں اردو' حیات وحشت' پیام نو' سنہرا دیس' خالد۔ ایک نیا آہنگ اور آہنگ ظفر معروف ہیں۔ حسن اتفاق سے یہ سب کتب میری نظر سے گزر چکی ہیں۔ اپنے اسلوب' محققانہ کاوش اور علمی بیان سے ڈاکٹر وفا راشدی نے ان کتب میں اپنی جامعیت اور ادب و شعر سے گہری واقفیت اور شعور و ادراک کا ثبوت دیا ہے۔ ان کی تحریر کی سادگی اور ندرت ان کی انفرادیت کے جوہر کو عیاں کرتی ہے۔ زبان میں روانی اور شستگی اور مضامین کے بیان پر قدرت ان کی تحریر کا سب سے نمایاں پہلو ہے۔

زیر تبصرہ کتاب "مہران نقش" وادی مہران یعنی سندھ کی علمی' ادبی اور ثقافتی تاریخ کا احاطہ کرتی ہے۔ شان الحق حقی جیسا جید محقق بھی اس سلسلہ مضامین کی تحسین کرتا ہے۔ حقی صاحب لکھتے ہیں : "مہران نقش" کو پڑھ کر آپ ادبیات سندھ کی تاریخ اور اس کی پوری کیفیت سے متعارف ہو جاتے ہیں۔" ڈاکٹر غلام علی الانا کے نزدیک ڈاکٹر وفا راشدی نے وادی مہران کی علمی و ادبی حیثیت سے وسیع تر طبقے کو متعارف کرانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

میرے نزدیک سندھ 'دارالاسلام' ہونے کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن اور ثقافت و معاشرت کی Mistery ہے۔ اس کی سریت کی وجہ سندھ کا ہر پہلو سے خود کفیل ہونا اور اپنی خوشبو کو اپنی مٹھی میں بند رکھنے کا عمل ہے۔ سندھی' خود کفیل ہونے کی وجہ سے سندھ سے باہر نہیں جاتے یا جانے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے' لہٰذا جہاں ان کا تہذیبی خالص پن قائم ہے' وہاں ان کے بارے میں معلومات کی بھی کمی ہے۔ ملک میں ایسے ادارے بھی نہیں جو ملک کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے متعارف کرائیں۔ چند انفرادی کوششیں ہیں جو لوگ اپنے طور پر اس ضمن میں کر رہے ہیں۔ "مہران نقش" بھی سندھ کی تاریخ' تہذیب و ثقافت اور

سندھی، فارسی اور اردو زبان و ادب کے سندھ میں فروغ پانے کی روداد ہے۔

ڈاکٹر ایاز قادری نے بجا طور پر کہا ہے کہ ڈاکٹر وفا راشدی کو زبان و ادب سے عشق ہے جو بنگال سے سندھ کے وسیع دامن تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کتاب کو انہوں نے چار ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب یا نقش اول میں سندھی ادب کا تاریخی جائزہ لیا ہے۔ طلوع اسلام سے برطانوی حکومت کے خاتمے تک ادب کی رفتار ترقی بیان کی ہے۔ پھر سندھی ادب اور قومی تشخص کے عنوان سے لکھا ہے اور اسی باب میں شاہ لطیفؒ کے کلام کی تاثیر وحدت و اخوت کا اظہار کیا ہے۔ یہ باب اس بات کا غماز ہے کہ سندھی ادب کے حوالے سے ڈاکٹر وفا راشدی نے قومی یک جہتی اور وحدت کی تلاش کی ہے۔ نقش دوم میں سندھی ادب کے بعد سندھ میں اردو ادب کے ارتقاء پر بات کی ہے اور بتایا ہے کہ سندھ بھی اردو زبان کا مولد ہے کیونکہ عربی زبان اور سندھی زبان کا پہلا ملاپ یہیں ہوا، پھر اردو کے سندھی شعرا حیدر الدین کامل، بیدل، سچل سرمست، آتش سندھ سید غلام محمد شاہ گدا، ماتگی، شمس الدین بلبل، محمد محسن بیکس اور متعدد دوسرے شعراء نے اردو زبان کو سیراب کیا۔ اردو کے علاوہ عربی اور فارسی میں شعر و ادب کی سندھ کی روایت بڑی توانا ہے۔ مگر شاہ لطیف بھٹائیؒ کی شاعری تو سندھ کے ماتھے کا جھومر ہے، اور سندھ کی پوری تہذیب و ثقافت اس میں سمٹ آئی ہے۔

ڈاکٹر وفا راشدی نے اس مختصر کتاب میں دراصل پورے سندھ کا مختصر تعارف کرا دیا ہے۔ اس کی تہذیب و ثقافت، اس کی شاعری، ادب، تصوف اور معاشرت کا مکمل جائزہ پیش کیا ہے۔ ایک ایسا آدمی جو سندھ سے ناواقف ہے، اس "نقش مہران" کے ذریعے سندھ کو پوری طرح جان سکتا ہے، اور اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ سندھ اپنی ثقافتی اور تمدنی روایت میں ہر طرح خود کفیل اور مکمل ہے۔ ڈاکٹر وفا راشدی کے اس "نقش مہران" کی طرز پر نقش بلوچستان، نقش پنجاب اور نقش سرحد اور نقش کشمیر کتب شائع ہونی چاہئیں، اور پھر ان سب کو جمع کر کے نقش پاکستان کتاب مرتب ہونی چاہیے۔ یہ کتاب پھر تمام مقامی زبانوں، انگریزی اور دنیا کی دوسری زبانوں میں شائع ہوں تاکہ ایک پورا جیتا جاگتا پاکستان دنیا کو سمجھنے اور دیکھنے کو ملے۔ اگر ڈاکٹر وفا راشدی ہمت کریں، اور خدا انہیں توفیق دے! تو یہ نقش پاکستان ان کا ایک لازوال ملک و قوم کے لیے ایک بیش قیمت تحفہ ہو گا اور میرے خیال میں وہ اس کے لیے نہایت موزوں شخصیت ہیں۔ میں "مہران نقش" کی اشاعت پر ڈاکٹر وفا راشدی کا ممنون ہوں کہ انہوں نے مجھے سندھ کے علم و ادب اور تہذیب و ثقافت اور تاریخ کو سمجھنے میں مدد دی، بلکہ پورا پاکستان ان کا ممنون ہے کہ انہوں نے سندھ کی خوشبو جو اس کی "اجرک" میں سمٹی ہوئی تھی، پورے پاکستان میں

پھیلا دی ہے اور "اردو کی ترقی" میں اولیائے سندھ کا حصہ" کے بعد انہوں نے یہ دوسری گراں قدر اہم تصنیف ہمیں عطا کی ہے۔ ڈاکٹر نجم الاسلام اور ڈاکٹر شیخ محمد ابراہیم خلیل کی طرح میں بھی ڈاکٹر وفا راشدی کی اس کتاب کا خیر مقدم کرتا ہوں۔

○

نام رسالہ : ترکی اقبالیات (ترکچہ اقبالیات)
مدیر : پروفیسر محمد منور / مسعود شیخ
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان
مبصر : جلال سوئیدان (ترک) (Celal soydan)

علامہ محمد اقبال اردو اور فارسی کے عظیم شاعر تھے۔ حیات و کائنات کے بارے میں ان کا نظریہ ایک بزرگ مفکر کا تھا۔ وہ ادب برائے زندگی کے قائل تھے۔ اپنی مفکرانہ صلاحیتوں سے بھرپور کام لیتے ہوئے انہوں نے اپنے خیالات کو شاعری کے مخصوص پیرائے میں پیش کیا ہے' اور اس طرح نہ صرف عالم اسلام بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ایک انمول خزانہ چھوڑا ہے۔ اقبال' دوسرے اردو شاعروں کی طرح یاد ماضی میں کھوئے ہوئے شاعر نہیں' وہ ایک پیغام بر شاعر ہیں' اور اپنے زندہ جاوید پیغام کے حوالے سے ایک منفرد اور مستقبل کے دور بیں شاعر کہلانے کے مستحق ہیں۔

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ!

○

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم راز درون میخانہ!

علامہ کا یہ دعوی کسی تشریح و تفصیل کا محتاج نہیں۔ ہمیں پورے یقین و اعتماد کے ساتھ ان کے پیغام پر عمل کرنا' اسے دوسروں تک پہنچانا اور پھیلانا چاہیے۔ اس حوالے سے اقبال اکادمی پاکستان کے نہایت مفید اشاعتی کارنامے سامنے آتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک حال ہی میں منظر عام پر آنے والا مجلّہ "ترکی اقبالیات" ہے جو ترکی زبان میں ہے اور "اقبالیات" کے ضمن میں پاکستان سے شائع ہونے والا پہلا مجلّہ ہے جس میں ماہرین اقبالیات کے مضامین' تراجم اور حاصلات مطالعہ شائع ہوئے ہیں۔ ترکی میں اقبال کا پیغام پھیلانے کے لیے یہ اپنی نوعیت کا ایک

ایسا مضبوط قدم ہے جو انشاء اللہ آگے بڑھتا رہے گا۔ اقبال کا دور وہ دور تھا جب عالم اسلام زبوں حالی کا شکار اور مرکز خلافت متزلزل ہو رہا تھا۔ سلطنت عثمانیہ میں تنزل آ چکا تھا۔ کلام اقبال میں ترکی کے حوالے سے متعدد اشعار بلکہ پوری پوری نظمیں ملتی ہیں۔ یہ بات آج کے ترکوں کے لیے اقبال سے دلچسپی کا ایک اور سبب بنی ہے۔ ترکی میں اقبال پر کافی لکھا گیا ہے' اور ان کے کلام کا بیشتر حصہ ترکی زبان میں منتقل ہو چکا ہے۔ تراجم کا یہ سلسلہ ابھی جاری ہے اور آئندہ بھی جاری رہے گا۔ اس حوالے سے "ترکی اقبالیات" جس میں ترک اور پاکستانی اقبال شناسوں کی قابل قدر تحریریں شامل ہیں' اقبال کے شائقین کے لیے نہایت اہم حیثیت رکھتا ہے۔

ان تحریروں کا ایک سرسری سا جائزہ کچھ یوں ہے :

سب سے پہلے جناب پروفیسر محمد منور کی تحریر ہے جو "ترکی اقبالیات"--- ایک خواب کا شرمندۂ تعبیر ہونا" کے عنوان سے اس رسالے کے پیش لفظ اور مقدمے کی حیثیت رکھتی ہے جس میں انہوں نے "ترکی اقبالیات" کی اشاعت کے سلسلے میں اقبال اکادمی پاکستان کی کوششوں کا ذکر کرتے ہوئے عصر حاضر کی صورت حال کے پیش نظر' افکار اقبال کو نہ صرف اندرون ملک بلکہ بیرونی ممالک کے عوام و خواص تک پہنچانے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اس پیش لفظ کے علاوہ منور صاحب نے' اپنے ایک اور مقالے میں' ادبیات و سیاست کے میدان میں اقبال کی خدمات کا ذکر کیا ہے جس کے پہلے حصے میں حیات اقبال کا ایک مختصر جائزہ پیش کرنے کے بعد' انہوں نے تصانیف اقبال پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اقبال کی اردو' فارسی اور انگریزی تصانیف کے ساتھ ساتھ ان کے مکاتیب کا بھی ذکر کیا ہے۔ آگے چل کر وہ اقبال کی بصیرت و حکمت پر بحث کرتے ہوئے اقبال کی ایک غزل بطور مثال پیش کرتے ہیں جو اقبال نے لندن میں طالب علمی کے زمانے (۱۹۰۷ء) میں کہی تھی۔ اس غزل میں اقبال نے بہت سی پیش گوئیاں کی تھیں جو آگے چل کر سچ ثابت ہوئیں۔ یہاں منور صاحب' اقبال کی کیمبرج میں ایک تقریر (دسمبر ۱۹۳۱ء) کا حوالہ بھی دیتے ہیں جس میں اقبال نے لوگوں کو لادینیت اور مادہ پرستی کے خوفناک انجام سے خبردار کیا تھا۔ مقالے کے آخر میں پروفیسر صاحب موصوف نے اقبال اور قائد اعظم کے سیاسی کارناموں کے حوالے سے ایک سیر حاصل گفتگو کی ہے جو بجائے خود نہایت اہم ہے۔

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار استنبول یونیورسٹی کے شعبہ اردو سے کافی عرصے تک وابستہ رہے ہیں۔ انہوں نے اپنے مضمون میں' اقبال کے نظریہ تعلیم پر روشنی ڈالتے ہوئے' جدید انداز تعلیم

سے علامہ کی مایوسی کو ان کے کلام کی روشنی میں بیان کیا ہے اور نوجوانوں کے نام اقبال کے پیغام کو اپنے دلکش انداز میں اجاگر کیا ہے۔ انہوں نے نوجوان نسل کی بے راہ روی اور دیگر خرابیوں کا ذمہ دار غلط اصول تعلیم کو ٹھہرایا ہے اور اقبال کے نظریہ تعلیم کی اہمیت کی بڑی خوبی کے ساتھ وضاحت کی ہے۔

ترکی میں پاکستانی سفارت خانے کے کلچرل اتاشی جناب ڈاکٹر احمد اسرار نے "اتاترک اور محمد علی جناح" میں دو عظیم شخصیتوں کی فکری اور عملی مماثلتوں اور اس حوالے سے ان کے تاریخ ساز کارناموں کا ذکر کیا ہے۔ انقرہ یونیورسٹی میں شعبہ اردو کے وزٹنگ پروفیسر اے بی اشرف صاحب کا مضمون "اقبال اور ترکی" روایتی انداز کا حامل ہے۔ انہوں نے موضوع کے تاریخی پس منظر کی نشاندہی کی ہے' اور پھر اقبال کے ہاں ترکوں اور ترکی کے حوالے دیے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ ایک معلومات افزا مضمون ہے' البتہ اقبال کے بیشتر اشعار کے تراجم میں اقبال کا اصل مفہوم سامنے نہیں آسکا۔ مثال کے طور پر "خضر راہ" کا ایک شعر یوں ہے۔

اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامان وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہان پیر دیکھ!

اس شعر کے ترجمے میں لفظ "سمندر" بطور "دریا" لیا گیا ہے' حالانکہ یہاں اس لفظ سے مراد ایک کیڑا ہے جس کی بابت مشہور ہے کہ آگ میں پیدا ہوتا اور وہیں رہتا ہے اور مرتے وقت اپنی نسل کے ایک کیڑے کو جنم دیتا ہے۔

"شکوہ اور جواب شکوہ کا ایک مطالعہ" ڈاکٹر ارکان ترکمن نے پیش کیا ہے۔ ان دو نظموں کے بارے میں بنیادی معلومات فراہم کرنے کے بعد ترکمن صاحب نے ان کا مرکزی خیال بیان کیا ہے۔ پھر نظموں کے کلیدی الفاظ کے مطالب بیان کرتے ہوئے اشعار کے معنی بھی واضح کیے ہیں۔ ترجمہ بہت خوب اور اصل مفہوم کے قریب ہے۔

اس رسالے کو تراجم کلام کے حوالے سے دیکھا جائے تو جناب ڈاکٹر شوکت بولو کے تراجم بہت عمدہ ہیں۔ انہوں نے "بال جبریل" کی ۲۲ رباعیات اور پھر نظم "پیر و مرید" کا مکمل ترجمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ تراجم بڑی محنت سے کیے ہیں۔ ان میں اقبال کے اصل مفہوم کی صحیح عکاسی کی گئی ہے۔ ان کامیاب تراجم کی داد نہ دینا بے انصافی اور بے قدری ہوگی۔

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کا مضمون "اقبال اور رومی --- ایک مطالعہ" ایک اچھا مضمون ہے۔

اقبالیات

جاوید اقبال صاحب نے بتایا ہے کہ مرشد (رومی) اور مرید (اقبال) نے اپنے اپنے زمانے کے مسائل اور مسلمانوں کی حالت زار پر عمدگی سے اظہار خیال کیا ہے۔ مضمون نگار نے ان دونوں حضرات کی شاعری کو اپنے اپنے زمانے کے مسلمانوں کے لیے مفید اور راہنما قرار دیا ہے۔

ایک اور مطالعہ جناب ڈاکٹر ممت اوندر نے "ممت عاکف اور اقبال" کے عنوان سے پیش کیا ہے۔ مضمون نگار نے ان دونوں کے مشترکہ اوصاف بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک دوسرے کی شعری تخلیقات سے باخبر تھے۔ اقبال کے فارسی مجموعہ کلام "پیام مشرق" "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" نے عاکف کو بہت متاثر کیا تھا۔ عاکف نے اپنا مجموعہ "صفحات" (جو سات کتابوں پر مشتمل ہے) اقبال کی نذر کیا تھا۔ اقبال کے معاصر اور ترکی کے سب سے بڑے شاعر و مفکر عاکف اپنے دوست حافظ عاصم کے نام ایک خط میں دل کھول کر اقبال کی تعریف کرتے ہیں:

"...ان کے (اقبال) علم و عرفان اور شاعرانہ قدرت کا میری صلاحیتوں اور شاعرانہ قدرت سے قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وہ بے حد ارفع ہے..."

آغا افتخار حسین مرحوم کا مضمون "اقبال اور عقل" کے عنوان سے اس شمارے میں شامل ہے۔ اس میں آغا مرحوم نے عقل کے موضوع پر اقبال کے نظریات پر تفصیل سے اور عالمانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اقبال کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کے متعلق ایک اور مضمون ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کی تحریر ہے جس میں انھوں نے اقبال کے فلسفے میں سائنس کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ایک مشکل موضوع کے باوجود انھوں نے مضمون کو خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ آخری مضمون ڈاکٹر غلام علی چودھری کا ہے اور اس کا عنوان "اقبال' جناح اور فلسطین" ہے۔

اس مجلّے پر مجموعی طور سے ایک نظر ڈالی جائے تو یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ اس میں اقبال کی شاعرانہ صلاحیت' فلسفیانہ بصیرت و حکمت اور مسلمانوں کے رہنما کی حیثیت سے ان کی سیاسی دور اندیشی پر تفصیل سے بحث ہوئی ہے۔ اس میں ان کی شاعری کی گہرائی' ان کے فلسفے کے پھیلاؤ اور ان کی سیاسی بصیرت کی سچائی پر عمدہ بحثیں ملتی ہیں۔ یہ بحثیں ان کی نثر اور نظم کی روشنی میں مدلل انداز میں کی گئی ہیں۔ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اس مجلّے میں اقبال کے بہت عمدہ تراجم بھی موجود ہیں' تاہم کہیں کہیں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں جن کا ترجمہ صحیح نہیں ہو سکا۔

تبصرہ کتب

کسی غیر زبان میں رسالہ نکالنا اور پھر علمی و ادبی حیثیت کو برقرار رکھنا' نہایت مشکل کام ہے۔ اس مشکل کام کو اقبال اکادمی پاکستان نے بڑے سلیقے اور کامیابی سے سرانجام دیا ہے۔ عصر حاضر کی صورت حال کے پیش نظر افکار اقبال کو بیرونی ممالک تک پہنچانے میں اقبال اکادمی پاکستان کو ایک پیش رو کی حیثیت حاصل ہے۔ انھیں پوری ترک قوم کی طرف سے دلی مبارک باد پیش کرتا ہوں اور ان سے اس کار خیر کو اور آگے بڑھانے کی درخواست کرتا ہوں۔

○

نام کتاب : اقبال اور تصوف

مصنف : محمد شریف بقا

اشاعت اول : ستمبر ۱۹۹۱ء

ناشر : جنگ پبلشرز لاہور

صفحات : ۲۳۶

قیمت : ۱۰۰ روپے

مبصر : احمد جاوید

ہر قوم اپنی مجموعی تشکیل کے اسباب و امکانات کچھ شخصیات سے اخذ کرتی ہے۔ اقبال ایسی ہی ایک شخصیت تھے۔ قومیں اپنی بقا کے لیے ایک سوال سے ہمیشہ الجھتی رہتی ہیں: تاریخ کے اصول تبدیلی سے ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے اور اس کے ساتھ وہ استقلال اور استحکام کہاں سے حاصل کیا جائے جو انہیں تغیرات کی گرفت سے باہر بھی رکھے۔ ظاہر ہے ہم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اپنے ماضی قریب یعنی پچھلے سو برس کی صورت حال کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل کی طرف ہماری مثبت پیش قدمی کی راہ کھولنے کے لیے بہت سے لوگوں نے اس سوال کو حل کرنے کی کوشش کی مگر ان میں سے کچھ اس کے پہلے حصے تک محدود رہے مثلاً سرسید' اور بعض نے دوسرے جز کو پیش نظر رکھا مثلاً جمال الدین افغانی۔ ایسے صاحبان بصیرت جنہوں نے پورے سوال سے آنکھیں چار کیں' کم بلکہ بہت ہی کم نظر آتے ہیں۔ اقبال کا شمار انہی میں ہوتا ہے۔ اس کام کے لیے اصول تاریخ اور اس کے مظاہر پر گہری نظر کے ساتھ ساتھ قوم رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ترکیبی خصوصیات کا جو ادراک درکار تھا' وہ ان کے ہاں ایک امتیازی شان کے ساتھ موجود تھا۔ بنا بریں انہوں نے امت مسلمہ کی مجموعی ہیئت کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کر کے اس کی کائناتی فعلیت کے زندہ امکانات تلاش کرنے کی سعی کی۔ چونکہ تصوف ملت اسلامیہ کی ترکیب میں ایک موثر داخلی بلکہ روحانی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے' لہٰذا علامہ کا اس کی طرف متوجہ ہونا فطری امر تھا۔ ان کے زمانے میں برصغیر کے مسلمان غلامی کے جس طویل تجربے سے گزر رہے تھے' وہ امت کے بعض دوسرے حصوں کو بھی پیش آ چکا تھا لیکن اس لحاظ سے وہ منفرد تھے کہ دو صدیوں پر محیط غلامی بھی ان کے دینی طرز احساس کو متاثر کرنے میں ناکام رہی۔ غلامی کے باوجود اپنے دینی تشخص اور سالمیت کو برقرار رکھنے کا اعزاز

ہندی مسلمانوں کے سوا کسی کے حصے میں نہیں آیا۔ یہ صرف اور صرف تصوف کا فیضان تھا۔ اسی کی بدولت ان کے اندر تاریخی جبر سے وہ مقدس فاتحانہ لاتعلقی پیدا ہوئی جس کے بغیر کوئی قوم اپنے تشخص کی مستقل اساس کو موجود اور محفوظ نہیں رکھ سکتی۔ ایمان بالغیب کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ انسان زندگی کی اس ورائے مظاہر سطح پر بھی موجود رہے جہاں واقعہ' حقیقت پر یا تاریخ' تقدیر پر غالب نہیں آ سکتی۔ تصوف اسی تقاضے کے عرفان اور تعمیل کا نام ہے۔ خود اقبال کا تخلیقی جوہر اپنے اظہار کی معراج کو پہنچتا ہے تو ایک صوفی کا کلام بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ اشعار دیکھیے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے' زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں' لا الٰہ الا اللہ

عجب چیز ہے لذت آشنائی — دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو

اقبالیات میں تصوف اور اقبال کے حوالے سے اگرچہ کچھ کام ہوا ہے' مگر دو چار چیزوں کو چھوڑ کر ان کا معیار خاصا پست ہے۔ کج فہمی' جانبداری اور عدم توازن ان تحریروں کا مشترک نقص ہے۔ زیادہ تر یہ فرض کر لیا گیا کہ اقبال' تصوف کے مخالف ہیں۔ جن حضرات کا میلان تصوف کی طرف ہے' انھوں نے اقبال کو گرانے کے لیے کسی داؤ سے دریغ نہ کیا اور دوسری طرف جو لوگ اس مبحث میں اقبال کے وکیل بن کر آئے' وہ بھی بے احتیاطی کی ہر حد پھلانگ گئے۔ اس کی زد اقبال پر اتنی نہیں پڑی جتنی تصوف پر۔ ابن عربیؒ وغیرہ کو ہاتھ پاؤں باندھ کر اقبال کے آگے ڈال کے 'وہ مارا' کا شور مچا دینا اکثر ماہرین اقبالیات کی عادت بن چکا ہے' بلکہ اقبالیات میں تقابلی مطالعے کی بیشتر روایت اب اسی شور میں بدل چکی ہے۔ اقبال کو مجتہد مطلق' مجدد عصر' دنیا کا سب سے بڑا شاعر اور کائنات کا عظیم ترین مفکر ماننے اور بزور منوانے کا یہ رویہ اہل نفسیات کی توجہ کا مستحق تھا' مگر بدقسمتی سے رفتہ رفتہ اقبال شناسی کا مسلمہ معیار بنتا جا رہا ہے۔ اقبال کے نام پر ہونے والی اس افراط و تفریط کو ایک اور زاویے سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ نسبت مرتضوی کا ظہور ہے۔ ایک گروہ ہے جسے علامہ میں کوئی بڑائی نظر نہیں آتی' اور دوسرا اس قدر غلو میں مبتلا ہے کہ اس کا بس چلے تو وہ عظمت کے ہر مینار پر ان کا جھنڈا لہرا دے۔ اس فضا میں اگر کوئی صاحب توازن اور اعتدال کا مظاہرہ کرتے ہیں تو اتنی خوشی ہوتی ہے

کہ معیار وغیرہ کا مطالبہ کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ محمد شریف بقا صاحب کی زیر تبصرہ کتاب کی بڑی خوبی یہی ہے کہ اس میں اقبال اور صوفیہ کا دنگل نہیں کروایا گیا۔ حفظ مراتب کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے اور بہت سے لوگوں کی رائے کے برخلاف تصوف کو اقبال کی بنیادی تشکیل کے ایک اہم عنصر کی حیثیت سے دیکھا اور دکھایا گیا ہے۔ اس بات میں کسے شبہہ ہو سکتا ہے کہ ان کا احوالی اور تخیلی سانچا متصوفانہ ہے۔ ان کے تقریباً تمام تصورات اور اصطلاحات کو اگر اس معنوی فضا اور فکری پس منظر سے جو تصوف کا تخلیق کردہ ہے' الگ کر دیا جائے تو وہ مرجھا کر رہ جائیں گے۔ اقبال کے عاشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم' حکیم الامت اور شاعر مشرق ہونے کی بنیاد تصوف ہی نے فراہم کی ہے۔ اگر تصوف کی پوری روایت پشت پر نہ ہوتی تو ان کی عظمت اور مقبولیت کے اکثر اسباب پیدا ہی نہ ہونے پاتے۔ اس کتاب میں اسی بات کو سادہ اور شفاف اسلوب میں پھیلا کر کہا گیا ہے' مگر بانداز دگر۔ مثلاً "تصوف کے اہم موضوعات اور اقبال" (ص ۳۹ تا ۹۲) میں تصوف کے چند بنیادی موضوعات کا ذکر کر کے ان میں اقبال کے امتیازات دکھائے گئے ہیں' "اقبال اور مشہور صوفیاء کا تذکرہ" (ص ۹۳ تا ۱۴۲) میں ان بزرگوں کا مختصر خاکہ لکھا گیا ہے جن کا ذکر اقبال کے ہاں آیا ہے' اور کہیں کہیں ان اثرات کا جائزہ بھی لیا گیا ہے جو انہوں نے ان حضرات سے قبول کیے' اور "تصوف کے عناصر ترکیبی" (ص ۱۴۳ تا ۱۹۱) میں اصول تصوف کے ساتھ علامہ کی موافقت اور ہم آہنگی کے شواہد پیش کیے گئے ہیں۔

مصنف نے واضح انداز میں اس کتاب کے کچھ حدود مقرر کر کے ان کی پاسداری کی ہے۔ اگر اقبال کو ہماری قوم کے بڑے حصے کی پہنچ سے باہر رکھا گیا تو روحانی' ذہنی اور نفسیاتی نشو و نما کی قومی ضرورت کی تکمیل میں رکاوٹ پڑ سکتی ہے۔ مصنف نے اپنی پچھلی کتاب "خطبات اقبال پر ایک نظر" کی طرح اس کتاب میں بھی یہی ضرورت پیش نظر رکھی ہے۔ بقول ڈاکٹر تحسین فراقی "...ایک ایسی مختصر مگر سادہ اور تشریحی اسلوب کی حامل کتاب کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جو اقبال کے متوسط قابلیت کے قارئین کے لیے مفید ہو۔ جناب محمد شریف بقا کی زیر نظر تالیف اس ضرورت کو اطمینان بخش طریقے سے پورا کرتی ہے" ("اقبال اور تصوف" .... چند تاثرات۔ ص ۱۰)۔ اقبال کا بنیادی کلام یعنی روحانی سطح پر تحفظ اقدار اور تاریخ کے دائرے میں تخلیق اقدار' دو جہتیں رکھتا ہے: علمی اور عملی۔ یہ کتاب عملی جہت سے متعلق ہے۔ اس کا تمام تر جواز اس افادیت میں پوشیدہ ہے جس کا ہدف اقبالیات کا عام قاری ہے۔ دو سوا دو سو صفحات پر محیط یہ

مواد اسے یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ اقبال' تصوف کے مخالف نہیں تھے بلکہ بگاڑ کی ان صورتوں کے خلاف تھے جو غیر اسلامی اثرات کے تحت اس میں در آئیں۔ کتاب کے حصہ دوم کا مطالعہ خاص طور پر مفید ہے جس میں "تصوف کی اہمیت و افادیت" "تصوف کے ضروری موضوعات" "تصوف کے محرکات" "تصوف کے ضروری عناصر" "چند اکابر صوفیا کا تذکرہ" اور "تصوف سے اقبال کا ذاتی شغف" کے عنوانات کے تحت اقبال کی تصنیفات اور ملفوظات سے وہ حوالے نقل کیے گئے ہیں جن کی روشنی میں تصوف کی بارے میں ان کے پورے موقف سے آگاہ ہوا جا سکتا ہے۔ کتاب کا خاتمہ جس باب پر ہوتا ہے' اس کا عنوان ہے "تصوف' اہل تصوف کی نظر میں ـــــ" اس میں متعدد آئمہ تصوف کے ایسے اقوال جمع کر دیے گئے ہیں جو تصوف کی غرض و غایت اور حقیقت و معنویت پر دلالت کرتے ہیں۔

کتاب میں شروع سے آخر تک کوئی الجھاؤ نہیں ہے۔ اسلوب بھی سادہ اور سلیس ہے۔ اگر کہیں کوئی اختلافی بات آئی بھی ہے تو شائستگی اور ادب کے ساتھ۔ سنجیدہ اور شدید نوعیت کے اختلافی مباحث چھیڑنے سے گریز کیا گیا ہے کیونکہ اس سے وہ فوری اور ٹھوس عملی افادیت مجروح ہو جاتی جو نیک دل مصنف کے پیش نظر ہے۔ چند مقامات پر اصلاح کی گنجائش ہے' سو وہ کس کتاب میں نہیں ہوتی! البتہ ایک چیز فوری توجہ کی طالب ہے۔ پروف ریڈنگ کا معیار خوفناک حد تک پست ہے۔ آیات و احادیث تک غلط چھپ گئی ہیں۔ اس کا ازالہ بے حد ضروری ہے۔

○